الحد الأرسطي

أصوله الفلسفية وآثاره العلمية



قدم له

الدكتور عبد الله بن محمد القرني

تأليف

سلطان بن عبد الرحمن بن حميد العميري

للنشر والتوزيع

الحدُّ الأوسط

أصُولهُ الفلسفيّة وآثارهُ العلميّة

© دار الميمان للنشر والتوزيع، ١٤٣١هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العمري، سلطان عبد الرحمن حميد
الحد الأرسطي (أصوله الفلسفية وآثاره العلمية). / سطان عبد الرحمن حميد العمري.- الرياض، ١٤٣٢هـ
ردمك: ٥-٦١-٦٨٦-٩٩٦٠-٩٧٨

١ - العقيدة الإسلامية ٢- فلسفة أرسطو طاليس أ.العنوان
ديوي ٢٣٠ ١٤٣٢/١٥٨

رقم الإيداع: ١٥٨/ ١٤٣٢
ردمك: ٥-٦١-٦٨٦-٩٩٦٠-٩٧٨

دار الميمان للنشر والتوزيع - الرياض
الطبعة الأولى ١٤٣٢هجري - ٢٠١١م

دار الميمان للنشر والتوزيع
المملكة العربية السعودية
الرياض ١١٦١٣ ص.ب ٩٠٠٢٠
الموقع: www.arabia-it.com
البريد الإلكتروني: info@arabia-it.com
هاتف: ٤٦٢٧٣٣٦ (٠١) فاكس: ٤٦١٢١٦٣ (٠١)

الصف والإخراج الطباعي وتصميم الغلاف: دار الميمان للنشر والتوزيع

الحد الأرسطي

أصوله الفلسفية وآثاره العلمية

تأليف

سلطان بن عبد الرحمن بن حميد العميري

قدم له

الدكتور عبد الله بن محمد القرني

الميمان

للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم بقلم
الدكتور عبد الله بن محمد القرني

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد:

فإن من الحقائق الضرورية التي يجدها كل إنسانٍ من نفسه أن تصور الأشياء وتمييزها عن غيرها تابعٌ لوجود الأشياء في الواقع الخارجي، وأن تصورها يتحقق بمجرد إدراكها على ما هي عليه في الواقع الخارجي، بحيث لا يمكن للإنسان أن يدفع عن نفسه تصور الأشياء والجزم بثبوتها مع تحقق إدراكه الحسيِّ لها.

ومن الحقائق الضرورية التي يجدها كل إنسانٍ من نفسه أيضًا أن الإنسان يدرك التغير الذي يطرأ على الأشياء في الواقع الخارجي ويعلم أن ذلك التغير لا ينفي ثبوت حقائق تلك الأشياء، بل يجزم بأن الأشياء ثابتةٌ وإن تغير شيءٌ من صفاتها.

ولا يُعلم في تاريخ البشرية من خالف في هذه الحقائق الضرورية إلاَّ ما ذكر عن السفسطائيين في عهد اليونان، حيث أنكروا أن يكون للأشياء حقائق ثابتة، وادعوا أن ما يطرأ على الأشياء من التغير يستلزم ذلك، واستندوا إلى أن الإنسان إذا أدرك شيئًا بصفةٍ ما ثم أدرك ذلك الشيء بعد ذلك مع تغير صفته لم يمكنه إثبات أن ما أدركه في حاله الثاني هو نفس ما أدركه في حاله الأول؛ لأن غاية ما يدركه هو صفات الأشياء، وتلك الصفات متغيرةٌ باستمرار، لا تثبت على حالةٍ واحدة، فلا يمكن بناءً على ذلك اليقين

بحقيقةٍ ثابتةٍ لذلك الشيء، وادعوا أن جميع الأشياء في حالة سيلانٍ وصيرورةٍ دائمة.

وكان يمكن أن يواجه الانحراف الذي حصل من السفسطائيين بردهم إلى الضرورة التي يجدها الإنسان من نفسه والكشف عن مقدمات تلك الضرورة دون الاستدلال على ثبوت حقائق الأشياء؛ لأن الحقائق الضرورية كما لا تقبل الشك إذا علمت مقدماتها فإنها كذلك لا تقبل الاستدلال بمقدماتٍ نظرية، وإلاَّ لم يصح أن تكون تلك الحقائق ضرورية، وذلك أن الضروريات هي أساس الاستدلال النظري، فإذا فرض إمكان الاستدلال للضروريات لزم استحالة الاستدلال؛ لأنه إذا لم يتوقف الاستدلال على مقدماتٍ ضرورية يستدل بها ولا يستدل لها فإنه يلزم عدم إمكان الاستدلال؛ لأن مقدمة الدليل تحتاج على هذا الفرض إلى مقدمةٍ أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية.

لكن فلاسفة اليونان – سقراط وأفلاطون وأرسطو – أرادوا إفحام السفسطائيين والرد على ما ذهبوا إليه من إنكار أن يكون للأشياء حقائق ثابتة، فلم يكتفوا بردهم على المقدمات الضرورية للعلم بثبوت حقائق الأشياء، بل سلكوا معهم طريق الاستدلال النظري. وهنا وقع أولئك الفلاسفة في إشكالٍ منهجيٍّ، وهو أنهم إذا أهملوا الاستناد إلى الإدراك الحسي للأشياء وما يستلزمه تصور الأشياء على ما هي عليه في الواقع من التسليم بثبوتها وتمييزها بمجرد إدراكها فإنه يلزمهم حينئذٍ أن يثبتوا حقائق الأشياء وتمييزها استنادًا إلى مقدمات عقلية خالصة لا صلة بحقائق الأشياء في الواقع الخارجي، وإذا انتفى أن يكون التصور لحقيقة الشيء مستندًا إلى إدراكه الحسي في الواقع الخارجي لزم أن يكون وجود تلك الحقيقة في الخارج متوقفًا على مجرد التصور العقلي لوجودها.

ومن هنا حصل الإشكال لهؤلاء الفلاسفة حيث لم يجعلوا التصور تابعا للوجود بل جعلوا الوجود تابعا للتصور، فلزمهم إثبات حقيقةٍ وجوديةٍ للأشياء تابعة لتصورها ليست هي نفس حقيقة الأشياء التابعة لإدراكنا الحسي في الواقع الخارجي. وظنوا أن

تلك الحقيقة التابعة لمجرد التصور العقلي هي ماهية الشيء، وأن تلك الماهية ليست هي نفس حقيقة الشيء التي تدركها الحواس.

وهذا حاصل ما قرره هؤلاء الفلاسفة في إثباتهم لحقائق الأشياء وربط اليقين بها بما سموه ماهياتها الكلية دون ما تدركه الحواس من حقائقها الجزئية المحسوسة، حيث بدأ سقراط بتقرير الاستناد إلى المفاهيم الكلية في طلب اليقين، وكان ذلك محور نقاشه للسفسطائيين، وقد اعترف له أرسطو بأنه أول من ربط الحد بالماهيات الكلية، وجاء أفلاطون فرتب حصول المعرفة على كليات مفارقة للجزئيات المحسوسة هي عنده الوجود الحقيقي لتلك الجزئيات، وهي التي يسميها المثل، ثم جاء بعدهما أرسطو فأثبت ما أثبته أفلاطون من الحقائق الكلية للمحسوسات الجزئية لكنه جعلها مقارنة لتلك الجزئيات لا مفارقة لها، وعلى هذا الأساس أقام أرسطو نظرية التعريف بالحد، ثم استقر الأمر بعد ذلك على الوجه الذي قرره أرسطو.

وعلى هذا الأساس المقلوب في إدراك حقائق الأشياء استند التعريف بالحد في المنطق الأرسطي، فلم يبق الأمر عند حدود الرد على السفسطائيين وإلزامهم بإثبات حقائق الأشياء وإنما أصبح ما كان ردًّا على الشكاك هو الأصل الذي ينبغي لكل إنسانٍ أن يراعيه في إثبات حقائق الأشياء، وعلى هذا أصبح الموقف الطبيعي الفطري الضروري المستند إلى أن تصورنا للأشياء تابع لوجودها الخارجي أمرًا مشكوكًا فيه، وأصبح اليقين بثبوت حقائق الأشياء متوقفًا على إثبات حقيقةٍ كليةٍ تابعةٍ لتصورنا لا صلة لها بوجود الشيء وحقيقته الواقعية.

وليس الخطأ في المنطق الأرسطي محصورا في الأساس المعرفي بل الأخطر من ذلك الانحراف في الأساس الوجودي، فحقيقة الأمر أن موقف أرسطو المنطقي في علاقة الجزئيات بماهياتها المقومة لها إنما يستند إلى موقفه العقدي الميتافيزيقي في حقيقة الوجود وما يتعلق بذلك من قوله بقدم المادة، والصلة بين ما يسميه الهيولى

والصورة، وما يترتب على ذلك من الاستغناء عن الخالق ونحو ذلك مما يناقض أصول الاعتقاد، وهذه مسألة تحتاج إلى دراسة مستقلة.

وإذا كان الإشكال في هذا الباب قد دخل على الأمم السابقة وأفسد تصورها فيما يتعلق بأساس المعرفة بالواقع الخارجي، فإن من الغريب أن تنتقل هذه اللوثة الفكرية إلى الأمة المرحومة بالوحي المعصوم، حتى أصبح المنطق اليوناني معيارًا لليقين، وانتشر التعريف بالحد في سائر العلوم الإسلامية، بل وصل الأمر إلى عدم الثقة في علم من لا يستند في تقرير المسائل الشرعية إلى المنطق الأرسطي على ما قرره الغزالي في كتاب المستصفى في أصول الفقه، وتابعه كثيرٌ من الأصوليين بعد ذلك.

لكن العلماء المجددين تنبهوا لخطر الاعتماد على المنطق الأرسطي في العلوم الإسلامية، وحذروا منه، وبينوا أنه يستند إلى مقدمات باطلة في نفسها وأصول فلسفية منافية لدين الإسلام، وكان موقف الفقهاء والمحدثين وأوائل المتكلمين واضحا في التحذير من المنطق الأرسطي والاكتفاء في التعريف بالحد المميز، لكن الجهد المتميز الذي تفرد به شيخ الإسلام ابن تيمية في نقد المنطق الأرسطي كان علامة فارقة في هذا السبيل، حيث لم يكتف - رحمه الله - بالتحذير المجمل من المنطق الأرسطي أو النقد لبعض مسائله، وإنما اهتم بنقد الأصول التي قام عليها المنطق اليوناني، وفيما يتعلق بنظرية التعريف بالحد في المنطق الأرسطي فقد بين تهافتها وما تقوم عليه من التمييز بين الصفات الذاتية والصفات العرضية، وما يدعونه من أن ماهية الشيء المقومة له إنما تكون بالصفات الذاتية دون العرضية، وربط التعريف بالحد المميز، وبين أهميته، وأشاد بمن تبناه من الفقهاء والمتكلمين، ولا يعرف في الفكر الإسلامي من بلغ في ذلك مبلغ شيخ الإسلام رحمه الله.

وقد اطلعت على بحث أخينا الباحث الفاضل الشيخ سلطان العميري عن الحد الأرسطي فوجدت أنه قد استوفى البحث في مسائل هذه القضية المشكلة، حيث

جمع في بحثه بين التحليل الواعي لحقيقة الحد الأرسطي ونشأته وأثره على العلوم الإسلامية، وبين النقد للأصول المنطقية والفلسفية لنظرية التعريف بالحد، وأبرز تهافت هذه النظرية، وبين في المقابل أهمية التعريف بالحد المميز، وأنه هو الذي يقتضيه الموقف الطبيعي السالم من لوثة التفريق بين ماهية الشيء وحقيقته الواقعية.

وقد تميز الباحث الفاضل في بحثه بسعة الاطلاع ودقة الفهم والتحرير للمعاقد الأساسية التي يدور عليها فهم نظرية الحد الأرسطي، وأملي أن يستثمر الباحث الفاضل ملكته التي أظهرها في هذا البحث ليساهم في سد الفراغ الكبير في مجال الدراسات المنهجية، أسأل الله أن يوفقه إلى كل خير وأن ينفع به إنه سميع مجيب.

الدكتور عبدالله بن محمد القرني

عضو هيئة التدريس

بقسم العقيدة بجامعة أم القرى

المقدّمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.... أما بعد:-

فإن من أكثر ما اشتغل به الفكر البشري البحث في شأن المعرفة والعلم، فقد بذل الإنسان جهودًا كثيرةً فيما يتعلق بها، من جهة بيان حقيقة المعرفة بالأشياء، ومن جهة طرق تحصيلها، ومن جهة ضبط قواعدها وأصولها، وإنما كثر اشتغال الإنسان بها لكونه مضطرًا إلى ذلك؛ فحياة الإنسان كلها اشتغال بالعلم والإدراك للأشياء، فهو يخرج إلى هذه الدنيا يوم يخرج وهو لا يعلم شيئًا، ثم لا يزال يحصِّل علمًا بعد علم ويدرك شيئًا بعد شيء على مدى حياته، فلا يزال الإنسان مشتغلًا بالمعرفة ومهتمًّا بها ما دام على قيد الحياة.

ومن المعلوم ضرورة أن الناس لا يستوون في تحصيلهم وإدراكهم، فهم في العلم والمعرفة ليسوا سواءً، لا من جهة الكم ولا من جهة الكيف، فكل أحد يدرك أن الناس متفاوتون في قدر ما يعلمونه مما يمكن أن يُعْلَمَ تفاوتًا عظيمًا، وهم كذلك مختلفون فيما يدركون كيفًا، فمنهم المصيب في إدراكه، ومنهم المخطئ الذي لم يتوافق إدراكه مع ما تعلق به من موجودات خارجية أو ذهنية.

ولما كان الأمر كذلك احتاج الناس إلى أصول وقواعد تُضْبط بها تصوراتُهم وإدراكاتهم، وأصولٌ بهذه المنزلة - بحيث يرجع إليها الناس في علومهم - لا بد أن تكون من أهم الأصول التي تؤثر في علومهم وأكثرها خطرًا في معارفهم؛ لأنها بمثابة الأسس التي تقوم عليها العلوم بناءً وتصحيحًا.

ويوضح ذلك: أن الناس يرجعون إليها فيما يتعلق بمعارفهم في موطنين، وهما:

الموطن الأول: في ابتداء تحصيل العلم وبناء المعرفة، فإنه لما كان الإنسان معرَّضًا في مسيرة إدراكه للأشياء لأن يقع في الخطأ، فلا يكون إدراكه مطابقًا لما أراد العلم به، احتاج إلى أن يتعرَّف تلك القواعدَ والأصول التي ينضبط بها الإدراك الصحيح للشيء فلا يكون مخطئًا.

والموطن الثاني: في تصحيح الإدراك الخاطئ بعد وقوعه، وذلك أن الخطأ لا بد أن يرجع في تصحيحه إلى أصول مقررة يدرك بها موطن الخطأ ومعرفة قدره، وبدون تلك الأصول، فإنه لا يستطاع أن يعرف الخطأ فضلًا عن معرفة قدره.

وقد كان أرسطو هو أول من حاول أن يجمع القواعد التي يرُجع إليها في ضبط تصورات الناس وأحكامهم ويجمعها في علم مستقل[1]، وذلك في منطقه الذي اشتهر به، فقد قصد أن يُعطي جملة من القواعد والأصول التي من شأنها أن تُقوِّم الذهن، وتسدده نحو طريق الصواب في معرفة الأشياء، وأراد أن يسد طرق الغلط التي يمكن أن تقع في تصور الذهن للأشياء، فذكر القوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل، والقوانين التي يُمْتَحن بها ما ليس يؤمَن من التصورات أن يكون قد وقع فيه الغلط، والقوانين التي يُعرف بها الغلط الذي وقع فيه الذهن حين تصور الأشياء أو حكم عليها.

(١) انظر: كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي ص(١٠٩) وتاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١١٨، ١٥٣)، وعلم المنطق، لأحمد السيد رمضان ص(٦٥).

وقد قسَّم أرسطو القوانين والقواعد المذكورة في المنطق إلى قسمين: قواعد متعلقة بالتصور، وقواعد متعلقة بالتصديق، وترجع القواعد المتعلقة بتصور الأشياء الذي يدرك بالحدِّ عند أرسطو إلى قاعدتين، هما:

القاعدة الأولى: أن الأشياء غير البدهية لا تعرف إلا إذا عرفت ماهيتها الكلية.

والقاعدة الثانية: أن الماهية الكلية للشيء لا تعرف إلا إذا عرفت صفاتها الذاتية.

فهاتان القاعدتان هما القاعدتان اللتان تنضبط بهما تصورات الأشياء عند أرسطو، ويؤمَن من وقوع الغلط في إدراكها، ويُحصَّل بهما اليقين في معرفتها.

وقد اختلف الناس فيما قرره أرسطو في هاتين القاعدتين، وكثر بينهم الخلاف والاضطراب، فمنهم من قبل كلامه وأخذ يبني علومه بناءً على مقتضاهما، ويحاكم علوم الآخرين إلى تلك القواعد؛ فما وافقها حكم بصحته، وما خالفها حكم ببطلانه، ومنهم من لم يعتبر تلك القواعد ولم يأخذ بما قال أرسطو، إما لأنه مخالف له فيما قرره في القاعدة الأولى أو في القاعدة الثانية، وما زال الخلاف مستمرًّا منذ عصر أرسطو إلى عصرنا الحاضر، وذلك لأهمية الموضوع الذي تعلقت به تلك القواعد، فهو الموضوع الذي يهمُّ كل الناس، بل ويهمهم في كل علومهم ومعارفهم، ولهذا ناسب أن يُفرد بالبحث والدراسة.

أسباب اختيار الموضوع:

أسباب اختيار البحث في موضوع كهذا الموضوع تُعلم من معرفة أهمية البحث في تلك الموضوعات، وأهمية البحث يمكن أن تُلخَّص في أمرين:

الأمر الأول: عمق أثر تلك القواعد في علوم الناس ومعارفهم، ومن ثَمَّ في أحكامهم وتعاملاتهم مع الأشياء، فتلك الأصول التي تنبني عليها المعرفة هي في الحقيقة من أكثر الأصول التي تؤثر في العلوم والمعارف، وبانضباطها تنضبط تصورات الناس ومعارفهم،

ويفسادها تفسد تصوراتهم ومعارفهم، وفقدان التصورات الصحيحة أو اشتباهها بالتصورات الخاطئة من أعظم ما تفسد به المعارف والعلوم، ومن ثَمَّ الحياة في هذه الدنيا.

والأمر الثاني: مما يدل على أهمية تلك الأصول كثرة اشتغال الناس بها، وتعدد البحوث التي تحاول ضبطها وتقرير أدلتها ودفع المعارض عنها، ولأجل هذا كثر اختلاف الناس في هذه القواعد تصويرًا وتقريرًا وتطبيقًا.

ومع هذه الأهمية كلها فإني لم أجدْ دراسة علمية للحدِّ الأرسطي استوعبت شرح حقيقته وبيان أصوله وتحرير آثاره.

فلأجل هذا وذاك اخترت البحث في هذا الموضوع، فهو بحث واسع الفائدة، كثير المنفعة، عميق الأثر.

وأما المحاور الأساسية التي يقوم عليها البحث فهي ثلاثة محاور:

المحور الأول: حقيقة الحدِّ الأرسطي.

والمحور الثاني: الأصول الفلسفية التي بني عليها الحدُّ الأرسطي.

والمحور الثالث: الآثار العلمية التي ترتبت على الحد الأرسطي.

وذلك لأن أي دراسة لفكرة ما لا بدَّ أن تتناولها من ثلاث جهات هي: **الأولى**: من جهة صورة الفكرة، ويدخل فيها ما يتعلق بشروط الفكرة وقواعدها، **والثانية**: من جهة أصولها التي بُنيت عليها، **والثالثة**: من جهة آثارها المترتبة عليها، فأي دراسة لفكرة ما لا بدَّ أن تستوعب تلك الجهات وإلا أضحت دراسة ناقصة لم توفِّ الموضوع حقَّه.

ولما كانت الدراسة الأكاديمية تتطلب أن تكون على طريقة مخصوصة، فإن خطة البحث تمخضت عما يلي:

المقدمة: وفيها الكلام عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره وخطة البحث.

والتمهيد: وفيه مسألتان: مفهوم الحدِّ وأهميته.

الباب الأول: وهو حقيقة الحدِّ وقواعده، وفيه تمهيد وفصلان.

أما التمهيد: ففيه بحث حقيقة الحد التي لا يكون الحدُّ إلا بها، والتي أجمع عليها كل من بحث في الحدِّ.

وأما الفصل الأول: ففيه بحث حقيقة الحدِّ الأرسطي.

وأما الفصل الثاني: ففيه بحث حقيقة الحدِّ المميز، وبيان أدلة صحته.

وأما الباب الثاني: فهو الأصول الفلسفية التي بُني عليها الحدُّ، وفيه تمهيد وفصلان.

أما التمهيد: ففيه بيان أهمية ضبط الأصول التي يبنى عليها كل منهج.

وأما الفصل الأول: ففيه بحث العلاقة بين المنطق والفلسفة.

وأما الفصل الثاني: ففيه ذكر الأصول التي بني عليها الحدُّ الأرسطي، وهي:

الأصل الأول: إثبات المبادئ الفطرية.

الأصل الثاني: القول بوجود الكليات في الخارج.

الأصل الثالث: التفريق بين الوجود والماهية.

الأصل الرابع: التفريق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

أما الباب الثالث: وهو الآثار العلمية للحد الأرسطي، وفيه فصلان.

وأما الفصل الأول: وهو حقيقة التأثر والتأثير بين الأمم، ففيه تمهيد ومبحثان:

أما التمهيد: ففيه بيان كون التأثر بين الأمم ضرورة قدرية.

والمبحث الأول: وهو إثبات تأثر الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم.

وأما المبحث الثاني: فهو حقيقة التأثر.

وأما الفصل الثاني: وهو آثار الحدِّ الأرسطي العلمية، ففيه تمهيد وأربعة مباحث:

أما التمهيد: فتناولنا فيه آثار الحد الأرسطي العلمية.

المبحث الأول: تاريخ تأثير الحدّ الأرسطي في العلوم الإسلامية.

المبحث الثاني: تأثير الحدِّ من جهة قواعده وشروطه.

المبحث الثالث: تأثير الحدِّ من جهة مصطلحاته.

المبحث الرابع: تأثير الحدِّ من جهة أصوله الفلسفية.

ثم يعقب ذلك الخاتمة والفهارس العلمية.

هذا والحمد لله أولًا وآخرًا، وله الشكر على فضله وامتنانه، فهو للحمد أهل وللشكر مستحق. ثم إنه لا بد لي أن أبتدئ بالشكر - بعد شكر الله تعالى - لمن كان فضلهما علي كثيرًا، وعطاؤهما كبيرًا، وقدرهما جليلًا، الوالدين الكريمين، فقد ربياني فأحسنا التربية، وبذلا ليَ فأوسعا في البذل، فيا ربِّ جازهما خير ما جازيت والِدَيْن عن أولادهم، وارحمهما كما ربياني صغيرًا. ثم أثني بالشكر لكل من الشيخ الدكتور: سعود بن عبد العزيز العريفي، على حرصه ونصحه، والشيخ الأستاذ الدكتور: أحمد السيد رمضان، والشيخ الدكتور: عبد الله بن محمد القرني، على تحملهما لقراءة البحث وحرصهما على تقييمه وتقويمه، فلهم مني كثير الثناء وجزيل الشكر.

وأختم بالشكر لكل من أعانني وساعدني بكتاب أو بفكرة أو بنصيحة، وأسأل الله لهم التوفيق والسداد.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد

مفهوم الحدّ وأهميته

أولًا: مفهوم الحد

الحدُّ في اللغة: هو الحاجز بين الشيئين، ففي اللسان: «الحدُّ: الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر، أو لئلا يتعدَّى أحدهما على الآخر»[1]، وقال في تهذيب اللغة: «قال ثعلب: فصل ما بين كل شيئين حدٌّ بينهما، ومنتهى كل شيء حده»[2].

ومقتضى الفصل بين الشيئين هو المنع من تداخلهما واختلاطهما، ولهذا أطلق في الصحاح أن الحدَّ هو المنع بين الشيئين[3]، ومنه قول النابغة:

إلا سليمان إذ قال الإلهُ له ... قم في البريةِ فاحددها عن الفندِ[4]

فقوله: (احددها عن الفند). أي: امنعها.

ولأجل هذا سمي البوَّاب حدَّادًا؛ لأنه يمنع من دخول الدار من لا يستحق أن يدخلها، وسمي السجان حدَّادًا؛ لأنه يمنع المسجون من الخروج من السجن، وسُمي ما يفصل بين الأراضي حدودًا؛ لأنه بها يمتنع اختلاط الحقوق، وسُميت الحدود في الشريعة حدودًا؛ لأنها تمنع من العود إلى المعصية، ولأجل هذا سمي

(١) لسان العرب، لابن منظور (٣/ ٧٩).
(٢) تهذيب اللغة، للأزهري (٣/ ٢٦٩).
(٣) الصحاح، (٢/ ٤٢٦).
(٤) ديوان النابغة الذبياني ص(٨٢).

التعريف حدًّا؛ لأنه يمنع من دخول ما ليس من المحدود، ويمنع من خروج ما هو من المحدود.

وأما الحدُّ في الاصطلاح: فقد تنوعت فيه الأقوال وتعددت، بناءً على اختلاف منطلقات وأصول الناظرين في حقيقة الحدِّ، فالمناطقة يذكرون للحدّ تعريفًا يناسب منطلقاتهم، ومما ذكروه في تعريف الحد قول ابن سينا[1]: «الحدُّ قول دال على ماهيَّة الشيء، ولا شكَّ في أنه يكون مشتملًا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبًا من جنسه وفصله، لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله»[2]، وهذا التعريف مبني على أن الغرض من الحدِّ هو بيان ماهيَّة الشيء الكلية، كما سيأتي ذكر أقوالهم الأخرى.

وأما سائر علماء المسلمين ونظارهم فيذكرون للحدِّ تعريفًا يناسب أصولهم، ومن ذلك ما قاله بعضهم: الحدُّ الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره، وقول بعضهم: الحدُّ هو ما يميز الشيء عن غيره، وقول بعضهم: هو اللفظ المفسر لمعناه على وجه يجمع ويمنع، وقول بعضهم: هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال[3]، وهذه التعاريف مبنية على أن المطلوب من الحدِّ تمييز الشيء عن غيره.

ومع هذا فإنه يمكن أن يعرف الحد تعريفًا مطلقًا من غير تقيد باتجاه معين، بل تعريفًا يشمل كل الاتجاهات، فيقال في تعريفه: الحدُّ كل ما بيَّن المجهول وميَّزه عن

(١) هو الحسين بن عبد الله بن الحسن، أبو علي، ولد سنة ٣٧٠هـ من أشهر الفلاسفة في الإسلام، حتى كان يلقب بالرئيس، من مصنفاته: الشفا، والرسالة الأضحوية، توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٥٣١)، وتاريخ حكماء الإسلام، لظهير الدين البيهقي ص(٥٢).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢٠٤)، وانظر أيضًا: رسالة في الحدود، لابن سينا - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة - ص(٧٣).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ١٧١).

غيره بحيث يُزال عنه وصف الجهالة، ومعنى هذا التعريف: أن كل ما بيَّن المجهول وأوضحه للجاهل به، فإنه يعتبر حدًّا صحيحًا.

ومقتضى هذا التبيين هو أن يميز الحد المحدود عن غيره، ويحيط به بحيث يكون جامعًا لأفراده، ومانعًا من دخول غيره معه.

وهذا التعريف للحدِّ مجمع عليه بين كل من تكلم في حقيقة الحدِّ، والخلاف بينهم إنما هو فيما يتبين به المجهول، وفيما يتحقق به الجمع والمنع، فالمجهول عند المناطقة لا يتبيَّن التبيُّن اليقيني إلا بذكر أوصافه الذاتية فقط، والجمع والمنع لا يتحقق إلا بتلك الأوصاف، وأما عند نظار المسلمين وعلمائهم، فإن المجهول يتبين بتميزه عن غيره وانفصاله عنه، والجمع والمنع يتحقق بالوصف الخاص بالشيء، كما سيأتي بيانه.

ثانيًا: أهمية الحد

إن معرفة حدود الحقائق العلمية وغيرها من أهم ما يُطلب في العلوم والمعارف، ولهذا اهتمَّ علماء العلوم والمنظرون لها بالحدود المذكورة في علومهم تنظيرًا وتحريرًا وجمعًا ودراسة، ويبيِّن اهتمام العلماء بالحدود ثلاثة أمور:

الأمر الأول: تأكيدهم على أهمية ضبط الحدود والاشتغال بها، والحرص على تحصيلها، وبيان أهميتها ونفعها، وفي هذا يقول ابن عقيل[1]: «قال قوم من الأصوليين: لا حاجة بنا إلى الحدود، ولا معنى لها؛ لأن في الأسماء غناءً عنها؛ لأنها أعلام على المسميات.

---

(١) ابن عقيل: هو أبو الوفاء، علي بن عقيل بن محمد الظفري البغدادي، ولد في بغداد سنة: ٤٣١هـ من أشهر أئمة الحنابلة، له من الكتب: الواضح في أصول الفقه، الفنون، ومسألة في الحرف والصوت، توفي سنة: ٥١٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٩/ ٤٤٧)، وذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب (١/ ١٦٢).

وهذا باطل؛ لأن في الحدود أكبر من المنافع التي في الأسماء، فمن ذلك: أن الاسم قد يستعمل على جهة الاستعارة والمجاز، فإذا جاء الحدُّ بيَّن الاستعارة والمجاز من الحقيقة، فتعظم المنفعة، لأن كثيرًا منه قد يلتبس ويشكل، فيحتاج فيه إلى نظر واستدلال.... »[1].

وقال المرداوي[2]: «قال الفخر إسماعيل أبو محمد البغدادي - من أصحابنا -: الحدُّ على الحقيقة أصل كل علم، فمن لا يحيط به علمًا لا ثقة له بما عنده»[3].

ويقول ابن القيم في بيان أهمية الحدود: «فمن أشرف العلوم وأنفعها علم الحدود، لا سيما حدود المشروع المأمور والمنهي، فأعلم الناس أعلمهم بتلك الحدود، حتى لا يدخل فيها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو فيها قال تعالى: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[4]، فأعدل الناس من قام بحدود الأخلاق والأعمال والمشروعات معرفة وفعلًا»[5].

الأمر الثاني: كثرة الكتب المؤلَّفة في بيان حدود الحقائق العلمية، فقد أكثر العلماء من التأليف والتصنيف في الحدود وشرح معانيها وبيان محترزاتها ومقتضياتها، وقد تنوعت مناهجهم وطرائقهم في تصنيف تلك الكتب.

(١) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ٦٥).

(٢) المرداوي: هو علي بن سليمان بن محمد الصالحي الحنبلي، ولد سنة: ٨١٧هـ، من أئمة الحنابلة المتأخرين، له من المصنفات: الإنصاف، والتحبير شرح التحرير، توفي سنة: ٨٨٥هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ٣٤١)، والأعلام، للزركلي (٤/ ٢٩٢).

(٣) التحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ١٧١).

(٤) التوبة:٩٧.

(٥) الفوائد، لابن القيم ص(١٧٨).

فمنهم من كان من منهجه أن يذكر حدود علم مخصوص فقط، كما صنع الفاكهي[1] في كتابه **الحدود النحوية** وابن عرفة[2] في **حدوده الفقهية**، وغيرهما.

ومنهم من جمع حدودًا من علوم شتى، ولم يقتصر على علم واحد، كما صنع الجرجاني[3] في كتابه **التعريفات** والكفوي[4] في كتابه **الكليات** وغيرهما.

ومنهم من اعتمد في ترتيب الحدود على حروف المعجم، كما صنع الشريف المرتضى في كتابه «الحدود والحقائق»، وكما صنع الجرجاني في كتابه **التعريفات**، وكما صنع التهانوي[5] في كتابه **كشاف اصطلاحات الفنون** وغيرهما.

ومنهم من اعتمد في ترتيب الحدود على أبواب العلم، كما فعل ابن عرفة في حدوده، فإنه رتَّب الحدود التي ذكرها على ترتيب كتب الفقه عند المالكية، وكما فعل

---

(١) الفاكهي: هو عبد الله بن أحمد بن علي الفاكهي المكي الشافعي، ولد سنة ٨٩٩هـ من علماء العربية، له من المصنفات: شرح الآجرومية، وشرح ملحة الإعراب، توفي سنة ٩٧٢هـ انظر: النور السافر عن علماء القرن العاشر، للعيدروسي ص(٢٧٧، ٢٧٨).

(٢) ابن عرفة: هو محمد بن محمد الورغمي، أبو عبد الله المالكي، ولد سنة ٧١٦هـ إمام تونس وعالمها، له من المصنفات: المختصر في الفقه، توفي ٨٠٣هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ٤٣).

(٣) الجرجاني: هو الشريف علي بن محمد بن علي الحسيني، أبو الحسن، ولد سنة ٧٤٠ هـ، له من المصنفات: كتاب التعريفات، وشرح المواقف في علم الكلام، توفي سنة ٨١٦هـ. انظر: البدر الطالع.

(٤) الكفوي: أيوب بن موسى الحسيني الحنفي، أبو البقاء، ولد سنة ١٠٢٨هـ اشتهر بكتابه «الكليات»، توفي سنة ١٠٩٤هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (١/ ١٨٣) ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة (٣/ ٣١).

(٥) التهانوي: محمد بن علي بن محمد الفاروقي الحنفي، من علماء الهند، له من المصنفات: كشاف اصطلاحات الفنون، توفي في القرن الثاني عشر الهجري. انظر: معجم المؤلفين، لعمر كحالة (١١/ ١٤٧).

الفاكهي فإنه رتَّب حدوده على ترتيب أبواب النحو، ومنهم من لم يعتمد ترتيبًا معينًا كما فعل ابن فورك[1] في حدوده، فإنه لم يكن يسير على ترتيب معين.

والمقصود هنا أن هذا التنوع يدل على اهتمام العلماء بالحدود وعنايتهم بها.

الأمر الثالث: عقد الفصول والمباحث في ثنايا الكتب لبيان حقيقة الحد وشروطه وأقسامه، فكثير من علماء الأصول وغيرهم عقدوا فصولًا مطولة لبيان معنى الحد وشروطه وأقسامه، وشرح عدد كبير من الحدود المذكورة في الفن المعين، حتى لا يكاد يخلو كتاب من كتب الأصول المتأخرة إلا وفيه مبحث في مسائل الحدود، وهذا كله يدل على اهتمامهم بشأن الحدِّ[2].

فهذه الأمور تدلُّ على اهتمام العلماء بمسألة الحدود وتؤكد أهميتها وخطرها عندهم، ويمكن أن ترجع أهمية الحدود إلى الأمور التالية:

الأمر الأول: أنه بالحدود يعرف المراد من الحقائق العلمية وتنضبط بها المقاصد، ومن أعظم الحقائق وأشرفها الحقائق الشرعية التي كلف الله تعالى بها عباده، وبتحريرها يعرف ما يريده الله تعالى وما لا يريده، ويبين ما يدخل في قصد الله تعالى وما لا يدخل، وقد بيَّن ابن تيمية ضرورة ضبط حدود الحقائق العلمية وخاصةً الحدود الشرعية، فقال: «وهذه الحدود معرفتها من الدين في كل لفظ هو في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية؛ ولهذا ذم الله

---

(١) ابن فورك: محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، أبو بكر، ولد سنة ٣٣٠هـ له من المصنفات: مجرد مقالات الأشعري، وكتاب الحدود في الأصول، توفي سنة ٤٠٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٢١٤).

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى (١/ ٧٤) والتمهيد في أصول الفقه، لأبي الخطاب (١/ ٣٣) وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٨٩) و شرح اللمع، للشيرازي (١/ ١٤٥)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٩٢) وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب ص(١٦).

تعالى من لم يعرف هذه الحدود بقوله تعالى: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا۟ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾(1).

والذي أنزله على رسوله فيه ما قد يكون الاسم غريبًا بالنسبة إلى المستمع كلفظ: «ضيزى» و«قسورة» و«عسعس» وأمثال ذلك، وقد يكون مشهورًا، لكن لا يعلم حده، بل يعلم معناه على سبيل الإجمال، كاسم الصلاة والزكاة والصيام والحج، فإن هذه وإن كان جمهور المخاطبين يعلمون معناها على سبيل الإجمال، فلا يعلمون مسماها على سبيل التحديد الجامع المانع إلا من جهة الرسول ﷺ، وهي التي يقال لها الأسماء الشرعية.....

بالجملة فالحاجة إلى معرفة هذه الحدود ماسة لكل أمة وفي كل لغة؛ فإن معرفتها من ضرورة التخاطب الذي هو النطق الذي لا بد منه لبني آدم»(2).

ويقول ابن القيم: «معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله أصل العلم وقاعدته وآخيته التي يرجع إليها فلا يُخرِج شيئًا من معاني ألفاظه عنها ولا يدخل فيها ما ليس منها، بل يعطيها حقها ويفهم المراد منها»(3)، ثم ذكر بعض الحقائق التي وقع فيها الغلط بسبب عدم ضبط حقيقتها في الشرع كحقيقة اليمين، والربا، والبينة وغيرها.

وممن نص على أن ضبط الحدود مما يبين الحق ويظهر مراد الله تعالى كما هو السعدي(4)، فقد استنبط من قوله تعالى: ﴿ ٱلْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا

---

(1) التوبة:97.

(2) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (49 - 50).

(3) إعلام الموقعين، لابن القيم (1/ 283).

(4) السعدي: عبد الرحمن بن ناصر آل سعدي التميمي، ولد سنة 1307هـ له من المصنفات: القول السديد شرح كتاب التوحيد، ومنهاج القاصدين، توفي سنة 1376هـ. =

﴿يَعۡلَمُواْ حُدُودَ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1] عدة فوائد وذكر منها: «أن العلم النافع الذي هو أنفع العلوم معرفة حدود ما أنزل الله على رسوله من أصول الدين وفروعه، كمعرفة حدود الإيمان والإسلام والإحسان، والتقوى والفلاح، والطاعة والبر، والصلة والإحسان، والكفر والنفاق، والفسوق والعصيان، والزنا والخمر والربا، ونحو ذلك، فإن في معرفتها ما يمكن العارف من فعلها إن كانت مأمورًا بها، أو تركها إن كانت محظورة ومن الأمر بها أو النهي عنها»[2].

الأمر الثاني: أنه بضبط الحدود يزول كثير من الاشتباه والاضطراب الواقع في الحقائق العلمية، وذلك أن كثيرًا من الاضطراب في عدد من الحقائق العلمية إما في إثباتها أو نفيها أو في تفاصيلها، إنما هو نتيجة لعدم ضبط حدودها وتحرير مقتضاها، فتتوارد الأقوال على حقيقة غير واضحة، وإنما كل يقول قولًا بناءً على ما يظهر له من حدِّها، ولأجل هذا كثر الاضطراب في الألفاظ المجملة التي لم تحرر حدودها، فترى بعضهم ينفي معنى ما ثم يثبته في موطن آخر، أو يثبته ثم ينفيه في موطن آخر، كل هذا نتيجة لعدم ضبط حدود تلك الحقائق، وفي بيان كون عدم ضبط الحدود هو السبب في كثير من الاشتباه والاضطراب بين العلماء يقول المعلمي[3] في بيان سبب كثرة الاختلاف في مسائل التوحيد والشرك: «إني تدبرت الخلاف المستطير بين الأمة في القرون المتأخرة في شأن الاستغاثة بالصالحين الموتى، وتعظيم قبورهم ومشاهدهم، وتعظيم بعض الشيوخ الأحياء، وزعم بعض

= انظر: علماء نجد خلال ثمانية قرون، للبسام (٣/ ٢١٨).

(١) التوبة:٩٧.

(٢) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (٢/ ٦٨٠).

(٣) المعلمي: عبد الرحمن بن يحيى بن علي المعلمي اليماني، ولد سنة ١٣١٢هـ برز في علوم شتى، له من المصنفات: التنكيل لما ورد في تأنيب الكوثري من الأباطيل، والقائد إلى تصحيح العقائد، توفي سنة ١٣٨٦هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٣/ ٣٤٢).

الأمة في كثير من ذلك أنه شرك، وبعضها أنه بدعة، وبعضها أنه من الحق، ورأيت كثيرًا من الناس قد وقعوا في تعظيم الكواكب والروحانيين والجن ما يطول شرحه، وبعضه موجود في كتب التنجيم والتعزيم كشمس المعارف وغيره، وعلمت أن مسلمًا من المسلمين لا يقدم على ما يعلم أنه شرك، ولا على تكفير من يعلم أنه غير كافر، ولكنه وقع الاختلاف في حقيقة الشرك، فنظرت في حقيقة الشرك، فإذا هو بالاتفاق اتخاذ غير الله عز وجل إلهًا من دونه، أو عبادة غير الله عز وجل، فاتجه النظر إلى معنى الإله والعبادة، فإذا فيه اشتباه شديد... فعلمت أن ذلك الاشتباه هو سبب الخلاف»[1].

ولأجل هذا فإنه ينبغي الاعتناء بضبط حدود الحقائق الشرعية وغيرها، وتمييز ما يدخل فيها وما لا يدخل، حتى تنضبط تصورات الناس وأحكام الناس عليها، وتعاملاتهم معها.

(١) رفع الاشتباه عن معنى الإله، للمعلمي ص(٣١).

البَابُ الأوّلُ

حقيقة الحد وقواعده

وفيه تمهيد وفصلان:-

الفصل الأول: حقيقة الحدّ الأرسطي (الحقيقي).

الفصل الثاني: حقيقة الحدّ المميز.

تمهيد

الوصول إلى تصور المجهول لا يكون إلا بطريق يوصل إليه، ويعرِّف به، ومن المعلوم ضرورة أن الوصول إلى المجهول المعين لا يكون بكل طريق، وأن الطريق المعين لا يوصل إلى كل مجهول[1].

ومقتضى هذه الضرورة: أن كل تصور له طريق يوصل إليه خاص به، فكل طريق يوصل ويعرِّف بمجهول معين فلا بدَّ أن يكون خاصًّا به، لا يوصل إلا إليه، ولو فرض أنه يعرِّف بذلك المجهول ويمكن أن يعرِّف بمجهول آخر، فإنه حينئذ لا يكون تعريفًا لذلك المجهول المعين الذي يطلب العلم به، ولو فرض أيضًا أنه يعرِّف به تارة ولا يعرِّف به أخرى فإنه كذلك لا يكون تعريفًا له، لأنه في كلا الحالتين لا يعرف بشيء معين، وإنما يعرف بأمور متعددة، والتعريف بأمور متعددة لا يتحصل منها تعريف الشيء المعين.

فتحصّل من هذا أن التعريف - الذي هو الطريق الموصل إلى المجهول المعين - لا بد أن يكون جامعًا مانعًا، وحقيقة هذا الكلام: أنه لا بد في التعريف أن يشمل جميع أفراد وأجزاء المعرف به، ويمنع من دخول غير المعرف فيه، ومقتضاه: أن يكون التعريف خاصًّا بالمعرّف طردًا وعكسًا وهذه هي خاصية التعريف التي لا يصلح إلا بها، فكما أن خاصية الدليل التلازم مع المدلول؛ لأن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل هي التلازم بينه وبين مدلوله، فمن عرف أن هذا لازم لهذا استدل

---

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة، للغزالي (ص ١٢).

بالملزوم على اللازم[1]، فخاصية التعريف هي الجمع والمنع «الاطراد والانعكاس» يقول ابن تيمية في تأكيد هذه الخاصية: «لا بدَّ من اتفاق الحدِّ والمحدود في العموم والخصوص، فلا بدَّ أن يكون مطابقًا للمحدود، لا يدخل فيه ما ليس من المحدود ولا يخرج منه ما هو من المحدود، فمتى ما كان أحدهما أعم كان باطلًا بالاتفاق»[2]، وفي هذا المعنى يقول عبد الرحمن بدوي:[3] «الشرط الأساسي الذي يقوم عليه كل تعريف هو أن يكون ما صدق عليه القول المعرِّف والشيء المعرَّف واحدًا، وأن يكون مميزًا بمعنى أنه يجب أن ينطبق على كل المعرَّف ولا شيء غير المعرَّف»[4].

وهذا أمر متفق عليه بين كل من تكلم في حقيقة التعريف، وإن كان لا يلزم بالضرورة أن يعبر عنه بهذا اللفظ، ولهذا يقول القطب الرازي[5]: «وجب أن يكون المعرِّف مساويًا للمعرَّف في العموم والخصوص، فكل ما صدق عليه المعرِّف صدق عليه المعرَّف، وبالعكس، وما وقع في عبارة القوم من أنه لا بد أن يكون جامعًا مانعًا ومطردًا منعكسًا راجع إلى ذلك»[6].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ٢٩، ٩٤)، ودرء تعارض العقل والنقل (١٠/ ١٢٢).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٣٩).

(٣) هو عبد الرحمن بدوي، ولد سنة ١٩١٧م، من أتباع المذهب الوجودي، له من المصنفات: موسوعة الفلسفة والزمان الوجودي، ومدخل جديد إلى الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة له (١/ ٢٩٤).

(٤) المنطق الصوري، لعبد الرحمن بدوي ص(٥٧).

(٥) قطب الدين الرازي: هو محمد بن محمد قطب الدين الرازي، برز في المنطق والفلسفة، له كتب كثيرة منها: لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ورسالة في تحقيق الكليات ت (٧٦٦هـ). انظر: طبقات الشافعية، للإسنوي (١/ ٣٢٢)، والدرر الكامنة، للشوكاني (٥/ ١٠٧).

(٦) تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي ص(٧٩).

وهذه الخاصية - أعني الجمع والمنع - هي المعتبرة عند علماء المسلمين ونظارهم من المتكلمين وغيرهم، وفي هذا يقول السجزي[1] لما ذكر حدَّ الصوت: «وصحة هذا الحدّ هو أن يكون مطردًا منعكسًا، يمنع غيره من الدخول فيه»[2]، وقال أبو الحسن الأشعري[3]: «الحدُّ والحقيقة يتقاربان، ويجب فيهما جميعًا الطرد والعكس»[4]، وقال أبو المعالي[5]: «قال المحققون: «الاطراد والانعكاس» من شرائط الحد، وإذا كان الغرض من الحد تمييز المحدود بصفة عما ليس منه، فليس يتحقق ذلك إلا مع الاطراد والانعكاس»[6].

وقال القاضي عبد الجبار[7] في بيان شرط الحدِّ: «من حق الحدِّ أن يكون جامعًا

---

(١) هو عبيد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي السجزي، أبو نصر، صاحب تصانيف، ومنها رسالة في الرد على من أنكر الحرف والصوت. توفي سنة ٤٤٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٦٥٤).

(٢) إثبات الحرف والصوت، للسجزي ص(١٦٧).

(٣) أبو الحسن الأشعري (٢٦٠ - ٣٣٠) هو علي بن إسماعيل الأشعري، من ذرية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، إمام المذهب الأشعري، سيرته مشهورة، أثنى عليه العلماء وذكروا مناقبه، وترجمته مشهورة في كتب التراجم. انظر: سير أعلام النبلاء (١٥/ ٨٥)، وطبقات الشافعية، للسبكي (٣/ ٣٤٧).

(٤) مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك ص(٣٢٠).

(٥) أبو المعالي: (٤١٩ - ٤٧٨) عبد الملك بن عبد الله الجويني، أحد الأعلام المشهورين من أتباع المذهب الأشعري، له كتب كثيرة منها: «البرهان في أصول الفقه» و«الإرشاد إلى قواطع الأدلة» و «لمع الأدلة» وغيرها. انظر سير أعلام النبلاء (١٨/ ٤٦٨)، وطبقات الشافعية، للسبكي (٥/ ١٦٥).

(٦) نقلًا عن الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٤٤).

(٧) القاضي عبد الجبار، (ت٤١٥هـ) هو قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد شيخ المعتزلة، صاحب تصانيف كثيرة منها: «شرح الأصول الخمسة» و«المغني في أبواب التوحيد والعدل». انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ٢٤٤) و طبقات الشافعية، للسبكي (٥/ ٩٧).

مانعًا لا يخرج منه ما هو منه، ولا يدخل فيه ما ليس منه»[1].

وقال القاضي ابن الباقلاني[2] لما ذكر تعريف العلم بأنه: معرفة المعلوم على ما هو به: «والدليل على ذلك – يعني على أن تعريف العلم هو ما ذكره – أن هذا الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه ولا يخرج منه شيء هو فيه، والحد إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون صحيحًا»[3].

وقد حكى الأستاذ البغدادي[4] الإجماع على ذلك، فقال: «أجمعوا على أن شروط الحد «الاطراد والانعكاس»[5]، فتبين بذلك أن الحدَّ لا يكون حدًّا إلا بهذين الأمرين.

وهذا ما صرح به ابن تيمية في عدة مواطن من كتبه، فإنه قال في الرد على المنطقيين: «الحد المميز للمحدود هو ما به يعرف الملازم المطابق طردًا وعكسًا، فكل ما حصَّل هذا، فقد ميَّز المحدود من غيره»[6].

وقد اختلف النظار في جهة اعتبار هذين الأمرين، هل يعتبران على أنهما شرط

(١) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(١٧٦).

(٢) ابن الباقلاني (ت٤٠٣هـ) هو أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، من أئمة الأشاعرة، برع في الكلام، والأصول، وصنف في الرد على الرافضة والمعتزلة والخوارج والجهمية، وله من الكتب: «التمهيد»، و«الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» وغيرهما. انظر: سير أعلام النبلاء (١٧/ ١٩٠)، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر ص(٢١٧).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٤٦).

(٤) أبو منصور: (٤٢٩هـ) عبد القاهر بن طاهر البغدادي، كان من أئمة الأصول والكلام، من كتبه: «الفرق بين الفرق» و«أصول الدين». انظر: تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص(٢٥٣) وطبقات السبكي (٥/ ١٣٦).

(٥) البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٤).

(٦) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ١٣٢).

صحة في الحد أم دليل صحة؟ على قولين[1]، هما مرتبطان بتعريف الشرط والدليل عند الأصوليين.

القول الأول: أنهما شرط لصحة الحد، وحقيقة هذا القول: أنه لا يلزم من وجود هذين الأمرين صحة الحد، ولكن يلزم من انتفائهما فساد الحد، وهذا القول اختاره جماعة من المتكلمين منهم: أبو الحسن الأشعري والجويني والآمدي[2].

والقول الثاني: أنهما دليل صحة، وحقيقة هذا القول: أنه يلزم من وجود هذين الأمرين صحة الحد، ولا يلزم من انتفائهما فساد الحدِّ.

والصحيح: هو القول الأول، وذلك لانطباق معنى الاطراد والانعكاس في الحد على معنى الشرط، ومقتضى هذا القول أن التعريف لا يكون إلا جامعًا مانعًا، ولا يلزم منه أن كل ما كان جامعًا مانعًا يكون تعريفًا.

واختلف المتكلمون أيضًا في أمر آخر، وهو: معنى الاطراد والانعكاس على قولين[3]:

القول الأول: أن الاطراد هو الجمع، ويكون معناه: أن يكون جامعًا لسائر أفراد المحدود، والانعكاس هو المنع، ويكون معناه: أن يكون مانعًا من دخول غير أفراد المحدود في الحدِّ.

والقول الثاني: وهو على عكس القول الأول: أن الاطراد هو المنع، والانعكاس

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٤).

(٢) الآمدي: (٥٥١ - ٦٣١هـ) أبو الحسن علي بن أبي محمد، سيف الدين الآمدي، إمام مشهور، قال عنه الذهبي: «من أذكياء العالم»، له كتب كثيرة منها كتاب «أبكار الأفكار» و«الإحكام في أصول الأحكام» و«دقائق الحقائق» وغيرها. انظر: سير أعلام النبلاء (٢٢/ ٣٦٤) وطبقات السبكي (٨/ ٣٠٦).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٣)

هو الجمع.

والأمر في هذه المسألة هين إذا عرف المعنى.

والمقصود هنا: أن اشتراط الجمع والمنع يذكره كل من تكلم على حقيقة الحدِّ، وهذا يدل على أن اشتراطهما ليس من خصائص أهل المنطق أو من تأثر بهم، بل هو مذكور عند كل الطوائف، والسبب في ذلك هو أن الحدَّ لا يكون حدًّا إلا بهذين الأمرين.

ومما ينبغي أن يعلم هنا أن الجمع والمنع على درجتين:

الدرجة الأولى: الجمع والمنع الكلي، والمراد به: أن يحيط الإنسان علمًا بكل ما يتعلق بتفاصيل المحدود، وبكل ما يتعلق به من لوازم، وهذا النوع من الجمع والمنع غير مطلوب في إدراك المحدودات، بل هو غير مقدور للبشر؛ لأنه من خصائص علم الله - تعالى، وهو غير مستعمل في كلام البشر فإذا قيل عن رجل ما: إنه قد علم شيئًا علمًا كاملًا، فإنه لا يتبادر إلى أذهان الناس أنه علمه علمًا محيطًا بالشيء المعلوم من كل وجه.

والدرجة الثانية: الجمع والمنع الجزئي، والمراد به: أن يتحصل الإنسان على قدر من الأوصاف التي تميز المجهول تمييزًا يمنعه من أن يخلط بينه وبين غيره، أو أن يتوقف في الحكم عليه بكونه معلومًا، وهذا النوع هو الذي يقع تحت مقدور البشر، وفيه يتفاوت علمهم بالأشياء بحسب إدراكهم للقدر المميز.

وهذا النوع الثاني هو الذي يتكلم فيه المناطقة وغيرهم من الناس، ولكن المناطقة قالوا: لا يتحصل هذا القدر إلا بالتوصل إلى الأوصاف الذاتية، وقال من عداهم: بل يتحصل بإدراك الأوصاف الخاصة ولو لم تكن ذاتية.

وإذا تقرر ما سبق: فإنه لا يصح أن يقال: إن الجمع والمنع لا يشترط في الحقائق الشرعية أو العلوم الإسلامية بحجة أن هذا الاشتراط أجنبي عنها، ولا يصح أن يحكم

على من اشترط الجمع والمنع في الحدود، أو نقد حدًّا ما بأنه ليس جامعًا أوليس مانعًا بأنه متأثر بالمنطق، أو أنه اعتمد منهجًا خاطئًا، كل هذا لا يصح أن يحكم به، لما سبق تقريره من أن الحد الصحيح لا يكون إلا جامعًا مانعًا، وأن كل من تكلم في الحدِّ يشترط ذلك، لأن اشتراط الجمع والمنع في الحدِّ ليس من خصائص المنطق.

نعم قد ينتقد بعض العلماء حدًّا ما بأنه ليس جامعًا أوأنه ليس مانعًا ويكون مخطئًا في حكمه على هذا الحد بأنه ليس جامعًا ولا مانعًا، ولكنه ليس مخطئًا في جعله الحدّ لا يكون إلا كذلك، والسبب في ذلك أن المنازعة في الحدِّ من هذه الجهة ليست منازعة في أصل الشرط، وإنما فيما يتحقق به، ومن المعلوم أن المنازعة فيما يتحقق به الشرط ليست منازعة في أصل الشرط، بل فيها إقرار بتسليم أصله.

فإن قيل: يشكل على ما ذُكر من أن اشتراط الجمع والمنع يأخذ به، حتى المتقدمون من علماء المسلمين ونظارهم ما اشتهر عنهم من عدم الاهتمام بالحدود والتعاريف، فإنهم في علم التفسير مثلًا غلب عليهم التفسير بالمثال، والحدُّ في حقيقته تفسير مراد المتكلم كما سيأتي، فلو كانوا يشترطون الجمع والمنع لذكروا التفسير الجامع المانع لكل لفظة يفسرونها من ألفاظ القرآن، وكذلك الحال عند أئمة الحديث فإنهم لم يتكلفوا في مصطلحاتهم وحدودهم، وإنما كانت مصطلحاتهم وحدودهم ذات مدلول واسع، ولهذا تعددت إطلاقاتهم للمصطلح الواحد، وتنوعت ألفاظهم في التعبير عنه، ولما كان الحال كذلك قال ابن الوزير[1] في معرض ذكره للخلاف في حدِّ الحديث الحسن: «وذِكرُ الحدود المحققة أمر أجنبي عن هذا الفن، فلا حاجة إلى التطويل فيه»[2].

---

(١) هو محمد بن إبراهيم بن علي، المشهور بابن الوزير، ولد سنة ٧٧٥هـ، صاحب تصانيف منها «العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم»، توفي سنة ٨٤٠هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني (٢/ ٨١).

(٢) تنقيح الأنظار، لابن الوزير، مع شرحه توضيح الأفكار، للصنعاني (١/ ١٥٨).

وكذلك الحال عند أئمة النحو والعربية، فإنهم لم يهتموا بضبط حدودهم، ولهذا حدَّ سيبويه[1] الاسم بالمثال، فقال: «الكلم: اسم وفعل وحرف جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل. فالاسم: رجل وفرس وحائط»[2]، فقد عرف الاسم بمثاله، ولم يذكر له حدًّا منضبطًا؛ وذلك ما جعل المتأثرين بالمنطق من النحاة يعيبونه.

وكذلك أئمة اللغة لا يشترطون في حدودهم الجمع والمنع، ولهذا قالوا في حد البلوط: هو «شجر يؤكل ويدبغ بقشره»[3]،ومعلوم أن هذا غير مانع لكثرة الثمر الذي يؤكل ويدبغ بقشره غير البلوط، «وكقولهم: العندليب: طائر، والورد: زهر، والطيب: مسك»[4].

ولما كان الحال كذلك نص جماعة من العلماء على أن الحدود لا يشترط فيها إلا التقريب والتوضيح[5].

فالجواب أنه لا إشكال في الكلام السابق عن الأئمة، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن ذكر الحدِّ ليس مقصودًا لذاته، وإنما هو تابع للحاجة إليه، فإذا وجدت الحاجة إليه فإنه يذكر، وأما عند عدم الحاجة فلا حاجة لذكره، ولما كان الأئمة المتقدمون لم يكونوا في حاجة إلى كثير من الحدود التي ذكرها المتأخرون لم يذكروها في كتبهم، فكثير من الحقائق التي اشتغل المتأخرون ببيان حدودها كانت عند أئمة العلوم من الواضحات التي لا تحتاج إلى حدٍّ يبينها.

---

(١) هو عمرو بن عثمان بن قنبر، شيخ العربية، إمام النحو، من أشهر تصانيفه كتاب: الكتاب، توفي سنة ١٨٠ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٨/ ٣٥١) وإنباه الرواة، القفطي (٢/ ٣٤٦).

(٢) الكتاب، لسيبويه (١/ ١٢).

(٣) لسان العرب، لابن منظور (١/ ٤٨٥).

(٤) انظر: آداب البحث والمناظرة، للشنقيطي (١٧٦).

(٥) انظر: الموافقات، للشاطبي (١/ ٦٧).

والأمر الثاني: أن الجمع والمنع يمكن أن يتحصل بالمثال أو بالإشارة أو بغير ذلك، وما يتحصل به الجمع والمنع يدخل فيه النسبية، بمعنى أنه ما يُحصل الجمع والمنع في زمن الأئمة لا يلزم أن يحصله في زمن المتأخرين عنهم، وذلك أن خواص الشيء يختلف وضوحها وظهورها من زمن لآخر، ولما كانت العلوم الإسلامية في زمن المتقدمين أظهر وأبين منها في زمن المتأخرين كان شرط الجمع والمنع يتحصل بأدنى مثال أو عبارة، فلما وقف عليها المتأخرون ولم توجب عندهم شرط الحدِّ ظنوا أن المتقدمين لا يشترطون الجمع والمنع، والحقيقة أن الأمر ليس كذلك.

وحقيقة الجمع والمنع - الاطراد والانعكاس - هي تمييز المحدود عن غيره، فإن المراد من الحد هو أن يتميز المحدود عن غيره تميزًا يجعله معروفًا ومدركًا، وهذه هي حقيقة قول من قال: إن الحدَّ هو بيان ماهية المحدود، وقول من قال: إن الحدَّ هو بيان المقصود من اللفظ، فإن كلًّا منهما قصد تمييز المحدود عن غيره[1]، ولهذا يقول عبد الرحمن بدوي: «التعريف إما أن يكون دالًّا على ماهية الشيء، وإما أن يكون مميزًا له عمًّا عداه فحسب، والدال على الماهية مميز أيضًا»[2]، فلا خلاف بينهم إذن في هذا الغرض، وإنما وقع الخلاف بينهم في أمرين:

الأمر الأول: من حيث القصد إلى الجمع والمنع، فإن من قال: إن الحدَّ بيان ماهية المحدود بالذاتيات، لا يقصد إلى الجمع والمنع في التحديد، لأجل أن الجمع والمنع تابع لذكر الذاتيات، وإنما يقصد إلى تقرير ذاتيات الشيء، وهذا بخلاف من قال: إن الحد هو بيان ما يميز الشيء عما عداه، فإنهم يقصدون إلى الجامع المانع من الأوصاف، وفي بيان هذا الفرق يقول أبو البركات[3]: «واعلم أن الحدود لا يتوجه فيها

(١) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٢٥٤).

(٢) المنطق الصوري، لعبد الرحمن بدوي ص(٧٥).

(٣) هو هبة الله بن ملكا البغدادي، أبو البركات، اشتهر بالفلسفة والمنطق، له من المصنفات: =

بقصد أول إلى التمييز بالأوصاف المشهورة، وإنما يتوجه فيها إلى تقرير الأوصاف الذاتية التي مجموعها حقيقة الحدود... وإنما التمييز لاحق بها ضرورة»[1]، ويقول الغزالي: «حدُّ الحدِّ عند من يقنع بالرسميات... اللفظ الشارح للشيء بتحديد صفاته الذاتية، أو اللازمة، على وجه يميزه عن غيره تمييزًا يطرد وينعكس، وأما حده عند من لا يطلق اسم الحدِّ إلا على الحقيقي، فهو أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا إلى ذكر الطرد والعكس؛ لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة»[2].

الأمر الثاني: فيما به يكون التمييز، وما به يكون الجمع والمنع، وفي هذه القضية اختلفوا على قولين:

القول الأول: أن ما به يكون الجمع والمنع ذكر ذاتيات الماهية المشتركة والمميزة، فلا بد من تبيين كنه الماهية.

والقول الثاني: أن ما به يكون الجمع والمنع هو ذكر الوصف الذي يميز المحدود عن غيره ويبينه ولو لم يكن ذاتيًّا.

فهذان القولان ترجع إليهما جميع الأقوال والاتجاهات في بيان حقيقة الحدِّ والتعريف، فلا بدَّ من تفصيل القول فيهما، حتى تتبين حقيقة التعريف على الوجه الصحيح، وهذا ما سيكون في الفصلين القادمين - بإذن الله - تعالى.

= المعتبر في الحكمة، توفي سنة ٥٦٠هـ. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي (٢٥٦) وسير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٠/ ٤١٩).

(١) المعتبر في الحكمة، لأبي البركات البغدادي (١/ ٥٢).

(٢) المستصفى، للغزالي (١/ ٦٣).

الفصل الأول

حقيقة الحد الأرسطي (الحقيقي)

أولًا: أسماء الحد الأرسطي وإطلاقاته:

١- يطلق على الحدِّ الأرسطي: الحدُّ الحقيقي، وهذه التسمية شائعة جدًّا، فإن المتأخرين إذا ذكروا أنواع الحدود يذكرون في أولها الحد الحقيقي الذي هو أشرف أنواع الحدود عندهم، وفي هذا يقول الأخضري[1]: «المعرف على ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي»[2]، ويقول ابن سينا: «فأما الحدود الحقيقية فإن الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق....»[3]، ومعنى كونه حقيقيًّا: أي أنه يبين حقيقة الشيء الذاتية كما هي، وفي هذا يقول التفتازاني[4] لما ذكر أنواع الحدود:

(١) هو عبد الرحمن بن محمد الأخضري المغربي المالكي، مشارك في بعض أنواع العلوم، من مصنفاته: «السلم في المنطق»، توفي سنة ٩٨٣هـ. انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة (٥/ ١٨٧).

(٢) شرح السلم المرونق، للأخضري (٢٨).

(٣) رسالة في الحدود، لابن سينا (٧٣)، وانظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٤٩)، والمبين في ألفاظ الحكماء، للآمدي (٧٤)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح التفتازاني (٦٨)، وكشف الأسرار، للبخاري (١/ ٦٧)، وبيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٦٤)، ورفع الحاجب، لابن السبكي (١/ ٢٨٧)، وروضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٧١)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٩٢)، وغيرها كثير.

(٤) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، ولد سنة ٧١٢هـ من علماء الماتريدية، صنف =

«وإما أن يكون بمحض الذاتيات، وهو الحقيقي لإفادته حقائق المحدودات»[1].

٢- ومن الإطلاقات التي أطلقت على الحدِّ الأرسطي: الحدُّ الشيئي، وقد أطلقه عليه زكي نجيب في مقابلة الحدِّ الاسمي، وإنما أطلقه؛ لأنه يتوجه إلى الشيء في نفسه وجوهره لا إلى اسمه[2].

٣- ومما أطلق عليه: الحدُّ التحليلي، بمعنى أنك تحلل صفات الشيء المعرف إلى الذاتيات المقومة له وتذكرها في حده، وإلى صفات عرضية فلا تذكر في الحدِّ[3].

٤- ومما أطلق عليه أيضًا: الحدُّ الماهوي، وسبب هذا الإطلاق هو أنه يهتم بماهية الشيء الكلية، ولا يهتم بالأفراد الجزئية[4].

وقد يخص الحدُّ الأرسطي في بعض الموارد باسم الحدِّ في مقابل الرسمي واللفظي، فيُقال: المعرف ينقسم إلى حدي ورسمي ولفظي، وفي هذا يقول الساوي[5]: «المفيد للتصور منه ما يسمى حدًّا، ومنه ما يسمى رسمًا، ومنه ما هو شارح لمعنى الاسم...»[6].

= في المنطق والفلسفة والعربية، ومن مصنفاته «شرح المقاصد في أصول الدين»، توفي سنة ٧٩٣هـ. انظر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر (٤/ ٣٥٠).

(١) شرح التفتازاني على مختصر ابن الحاجب ص(٦٨)، وانظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٤٩).

(٢) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١١٨)، وانظر: التفكير المنطقي، لعبد اللطيف العبد ص(٢٦).

(٣) انظر: نظرية المنطق. للجليند ص(٩٣).

(٤) انظر: نظرية المعرفة عند أرسطو، لمصطفى النشار ص(٩١).

(٥) الساوي: هو القاضي زين الدين، عمر بن سهلان الساوي، نسبة إلى بلدة ساوه، له كتب عدة من أشهرها: «البصائر النصيرية» في المنطق، توفي فيما يقارب سنة ٤٥٠هـ. الأعلام، للزركلي (٥/ ٢٠٦).

(٦) البصائر النصيرية، للساوي (٨١)، وانظر: معيار العلم، للغزالي ص(٣٦)، وشرح السلم، =

٥- وقد أطلق عليه أرسطو في بعض كتبه لفظ «الكلمة»، فيقول: كلمة الشيء كذا أي حدّه كذا، ومن ذلك قوله لما ذكر الكلام عن أولية الجوهر: «وهو أيضًا أول بالكلمة، فإنه مضطر أن تكون كلمة الجوهر في كلمة كل واحد من الأشياء»(١)، وقد فسَّر ابن رشد كلامه هذا فقال: «يريد وإنما قلنا: إن الجوهر متقدم بالحدِّ على الأعراض؛ لأنه مضطر أن يؤخذ الجوهر في حدِّ كل واحد من الأعراض»(٢).

ثانيًا: حقيقة الحد الأرسطي الإجمالية، وذكر من قال به:

حاصل هذا المذهب: أن التعريف يكون ببيان ماهية الشيء وكنهه، فالتعريف هو ما يدل على جوهر الشيء وماهيته، وإنما يكون التعريف دالًّا على ماهية الشيء إذا كان يجمع مقومات الماهية من الصفات الذاتية المشتركة والخاصة، التي تميز الشيء عن أفراد نوعه.

وفي هذا المعنى يقول أرسطو في تعريف الحدِّ: «قول وجيز منبئ عن ذات الشيء وماهيته»(٣) ويقول أيضًا: «الحد هو قول منبئ عن ذات الشيء»(٤)، ويقول أيضًا: «الحدُّ هو الدليل على ما هو الشيء في إنّيته»(٥)، ويقول أيضًا: «الحد هو القول الدال على ماهية الشيء»(٦).

= للدمنهوري (٨)، والمنطق، لمحمد رضا المظفر ص(٩٢).

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (٢/ ٧٥٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٧٥٤).

(٣) البرهان، أو (أنالوطيقا الثاني) لأرسطو - ضمن تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٥/ ٤٦٣).

(٤) المرجع السابق ص(٤٦٥).

(٥) في النفس، لأرسطو ص(٣٠).

(٦) الجدل (طوبيقا) لأرسطو - ضمن تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٦/ ٥٠٤).

وقد تبع أرسطو في تعريفه هذا للحدِّ طوائف ممن جاء بعده، ومن أخص من تبعه الفلاسفة الإسلاميون، فإنهم قد اقتفوا أثره في المنطق وغيره، ولهذا فقد قرروا طريقته في التحديد، وعدوها الطريقة الصحيحة والمعتبرة فيه، وفي هذا يقول الكندي: «الحدُّ قول مركب من جنس يكون منه الشيء المحدود ومن فصل به، يتميز عن كل شيء»[1].

ويقول الفارابي[2]: «الحدُّ... يدل على جوهر الشيء، وعلى كل ما به قوامه»[3]، ويقول أيضًا: «الحد دليل على معنى الشيء الذي به وجوده...... ومعنى الشيء الذي به وجوده هو مَن بيَّن أوصافَ الشيء؛ أوصافه التي بها قوام ذاته ووجوده»[4].

ويقول ابن سينا في بيان حقيقة الحدِّ: «الحد قول دال على ماهية الشيء، ولا شك في أنه يكون مشتملًا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبًا من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله»[5].

ويقول ابن رشد[6]: «الحد هو قول يعرِّف ماهية الشيء بالأمور الذاتية التي بها

(١) كتاب الجواهر الخمسة – ضمن رسائل الكندي – (٢/ ١٦).

(٢) هو محمد بن محمد بن طرخان الفارابي، ولد سنة ٢٢٥هـ لُقب بالمعلم الثاني، لبراعته في الفلسفة الأرسطية، من مصنفاته: كتاب الحروف، وتحصيل السعادة، توفي سنة ٣٣٩هـ. انظر: تاريخ الحكماء، للشهرزوري ص(٢٩٩)، موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٩٣).

(٣) منطق الفارابي (١/ ٦٢).

(٤) كتاب الجدل، للفارابي – ضمن منطق الفارابي (٣/ ٨٥).

(٥) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢٠٤)، وانظر أيضًا: رسالة في الحدود، لابن سينا – ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة – ص(٧٣).

(٦) هو محمد بن القاسم بن رشد المالكي القرطبي، أبو الوليد، ولد سنة ٥٢٠هـ من أشهر الفلاسفة المتبعين لأرسطو، فقد اهتم بفلسفة أرسطو اهتمامًا كبيرًا حتى هُجر بسبب ذلك، من مصنفاته: بداية المجتهد في الفقه، والكليات في الطب. انظر: سير أعلام النبلاء، =

قوامه»[1].

ويقول **نصير الدين الطوسي**[2] - وهو من الفلاسفة المتَّبِعين لابن سينا والمدافعين عنه - : «الحد قول يدل على ماهية الشيء بالذات»[3].

وكذلك تبعه جماعة من المتأخرين من علماء المسلمين فقرروا أن الحد لا يكون إلا ببيان ماهية المعرَّف، وأخذوا يضعون التعاريف الشرعية بناء على هذه الطريقة، وأول من عرَّف ذلك عنه ابن حزم، وفي هذا يقول: «الحد هو لفظ يدل على طبيعة الشيء المخبَر عنه»[4]، ويقصد بالطبيعة هنا الطبيعة الذاتية المكونة من الجنس والفصل[5]، ولكن أظهر من تبع أرسطو من علماء المسلمين في طريقته هو الغزالي، وفي هذا يقول لما ذكر ما يطلب في جواب ما: «والثالث: ما يطلب به ماهية الشيء وحقيقة ذاته..... ولنسم الثالث حدًّا حقيقيًّا إذ مطلب الطالب منه درك حقيقة الشيء، وهذا الثالث شرطه: أن يشتمل على جميع ذاتيات الشيء»[6]، ويقول أيضًا: «الحد قول دالٌّ على ماهية الشيء»[7].

= للذهبي (٢١/ ٣٠٧)، وشذرات الذهب، لابن العماد (٤/ ٣٢٠).

(١) رسالة ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٦٦).

(٢) الطوسي: (٥٩٧ - ٦٧٢): هو حمد بن الحسن الطوسي، من أعلام الشيعة الإمامية، كان له اهتمام بالفلسفة والفلك، من مؤلفاته: شرح الإشارات لابن سينا والمحصل للرازي، وله كتب أخرى. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٨/ ٣٣٤).

(٣) تجريد المنطق، لنصير الدين الطوسي ص(٥٦)، وانظر: تعليق الطوسي على الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢٠٤).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (١/ ٣٧).

(٥) انظر: التقريب لحد المنطق، لابن حزم - ضمن رسائل ابن حزم (٤/ ١١١)، والإحكام ص(١٣٩).

(٦) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٨).

(٧) معيار العلم، للغزالي ص(٢٥٥).

ثم تابع الغزالي جمهور من جاء بعده من الأصوليين والفقهاء، خصوصًا الأشاعرة منهم[1].

وكذلك اعتبر طريقة أرسطو في التحديد جماعة من متأخري النحاة فقرروا أن الحد لا يكون إلا بالذاتيات، وذموا كل حد لا يكون كذلك، وفي هذا يقول البطليوسي[2] لما نقد حدود الاسم عند من سبقه من النحاة: «وأشبه الأقوال أن يكون حدًّا أن يقال: الاسم كلمة تدل على معنى في نفسها مفرد غير مقترن بزمان محصل يمكن أن يفهم بنفسه... - ثم قال - : لأن حكم الحد أن يكون مركبًا من جنس الشيء الذي يشارك فيه غيره، ومن فصوله التي ينفصل بها عن كل ما يقع معه تحت ذلك الجنس»[3].

وكذلك وافق أرسطو في قوله هذا، وهو أن القصد من الحد بيان ماهية الشيء - جماعة من المناطقة في العصر الحديث منهم «إسبينوزا»[4]، فإنه قال: «لكي يمكن

(١) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٦٣)، ورفع الحاجب، لابن السبكي (١/ ٢٨٧)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (١/ ٦٨)، والتلويح إلى حقائق التنقيح، للتفتازاني (١/ ٢٨)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠١)، وروضة الناظر، لابن قدامة (١/ ٧١)، وغيرها كثير.

(٢) هو عبد الله بن السيد البطليوسي، من علماء النحو واللغة، ولد سنة ٤٤٤هـ وله من المصنفات: إصلاح الخلل الواقع في الجمل، ولزوم ما يلزم، توفي سنة ٥٢١هـ. انظر: بغية الوعاة، للسيوطي (٢/ ٢٥٥) والأعلام، للزركلي (٥/ ٢٨٢).

(٣) إصلاح الخلل في الجمل، للبطليوسي (٢٨)، وانظر: المرتجل، لابن الخشاب ص(٧ - ٨)، واللباب، للعكبري (١/ ٥٠)، وشرح المفصل، لابن يعيش (١/ ١٨)، وشرح اللمحة البدرية، لابن هشام (١/ ٢٠١)، والتصريح على التوضيح، للأزهري (١/ ٣٦٧)، وحاشية الحمصي على مجيب الندى، للفاكهي ص(٢٠)، وحاشية على شذور الذهب، للعدوي (١/ ٢٢)، وغيرها كثير.

(٤) إسبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)، فيلسوف هولندي يهودي، له من الكتب: إصلاح العقل، =

القول عن تعريف من التعريفات: إنه كامل لا بد له أن يوضح الماهية الداخلية للشيء، ويجب أن يحرص على عدم الاستعاضة عن هذه الماهية بأي شيء حتى خاصيتها»[(١)]، وكذلك «جوزيف»، فإنه أخذ على نفسه أن يدافع عن منطق أرسطو في كل تفاصيله[(٢)]، ولذلك فهو يرى أن تعريف أي شيء هو تقرير ماهيته التي تجعله كذلك، ولا تجعله أي شيء آخر[(٣)].

فالحد إذن على مذهب أرسطو ومن تبعه يقصد إلى بيان ماهية الشيء وجوهره، ولا يهتم بأفراد الماهية الجزئية المتغيرة، التي لا تتصف بالثبات وإنما هي في تغير مستمر في زعمهم، فالحد لا يصح أن يسند إلى أشخاص النوع الفاسدة، فإنه حينئذٍ يبطل الحد مع فساد المحدود، وإنما المعتبر هو أن تتبين ماهية الشيء الكلية الخالية عن خواص الأفراد الجزئية، وهذه الحقيقة سيأتي لها مزيد بسط.

ثالثًا: تاريخ الحد الأرسطي وسبب القول به:

السبب الذي حمل أرسطو ومن تبعه على أن يقولوا بهذا القول هو قصد الرد على السوفسطائية، والسوفسطائية قيل: إنها نسبة إلى كلمة يونانية مكونة من شقين «سوفا» وتعني الحكمة و«اسطا» وتعني مموه، وعُربت إلى سفسطة، وتعني الحكمة المموهة، وقيل: إنها نسبة إلى رجل يقال له: سوفيا، وهم طائفة من اليونان غلب

= والاختلاف، والرسالة اللاهوتية. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص(١٠٦)، والموسوعة الفلسفية، لبدوي (١/ ١٣٦)، الفلسفة الحديثة، لكريم متى ص(٩١).

(١) انظر: رواد الفلسفة الحديثة، لريتشارد شاخت (٩٢)، والفلسفة الحديثة، لكريم متى ص(٩٧)، ومدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٩٨)، والمنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١١٩).

(٢) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (٢/ ١٩٤).

(٣) انظر: مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٩٨)، والمنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١١٩).

عليهم الشك، وقالوا بالنسبية المطلقة في الحقائق[1]، وأنكروا الحقيقة المشتركة بين الناس، فليس بين الناس أمور مشتركة يرجعون إليها في الاستدلال وعند الخلاف، وقرروا أن لكل فرد مقياسًا يختص به يقيس به الحقائق، وهذا يعني أن الشيء الواحد قد تكون له حقيقة عند كل فرد غير الحقيقة التي توجد عند الآخر، ولهذا يقول إمامهم «بروتاغوراس»[2]: «الإنسان مقياس كل شيء»[3].

وقد اختلف في فهم مقولة «بروتاغوراس» هذه على قولين[4]:

القول الأول: أن المراد بالإنسان هنا هو الإنسان الفرد، وهذا ما فهمه أفلاطون؛ فإنه في ردوده على بروتاغوراس يذكر الإنسان الفرد باعتباره الذي تعلق به الحس، وأن إحساسه يختلف من وقت لآخر تبعًا لصحته ومرضه، وتبعه على ذلك أرسطو وغيره، ومقتضى هذا: أن الحقائق مختلفة من إنسان لآخر، واختار هذا القول عدد من كتاب تاريخ الفلسفة[5].

---

(١) انظر في التعريف بالسوفسطائية: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٤٥)، وقصة الفلسفة اليونانية، لأحمد أمين وزكي نجيب ص(٦٦)، وربيع الفكر اليوناني، لعبد الرحمن بدوي ص(١٦٥)، وموسوعة الفلسفة، له أيضًا (١/ ٥٨٦)، وتاريخ الفلسفة الغربية، لبرتراند راسل، ترجمة زكي نجيب (١/ ١٢٥)، والمذاهب اليونانية الفلسفية، لسانتلانا ص(٣٩)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، لوولتر ستيس ص(٨١)، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم (١/ ٤٣)، وغيرها كثير.

(٢) بروتاغوراس (٤٨٠ - ٤١٠ ق.م) أحد أئمة السوفسطائية، اشتهر بقولته: «الإنسان مقياس كل شيء». انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٤٧).

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم (٤٧).

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (١/ ٥٩١)،و تاريخ الفلسفة اليونانية، لمصطفى النشار (٢/ ٢٤٦)، والفلسفة اليونانية، لأميرة حلمي ص(١٢١).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٤٧)، وقصة الفلسفة اليونانية، لزكي نجيب ص(٧٥)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، لوولتر ستيس ص(٨١)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، =

والقول الثاني: أن المراد بالإنسان هنا الإنسان باعتبار الجنس لا باعتبار الفرد، ويكون معنى العبارة: أن الحقائق من وضع عقولنا نحن جنس البشر، وأنه ليس لها وجود حقيقي في الخارج بمعنى الأشياء في ذواتها، فهذا فوق العقل، فهو موافق لمذهب المثالية، التي تزعم أن الأشياء ليس لها وجود خارجي مستقل عن العقل وإنما وجودها وجود عقلي فقط[1].

وهذا القول نصره عبد الرحمن بدوي بقوة، ووصف القول الأول بأنه فاسد مبتذل من وضع الخصوم، وهو إنما انتصر له؛ لأن هذه العبارة بالمعنى الثاني توافق مذهبه الوجودي، فإن من أبرز ما تمتاز به النزعة الوجودية: أن معيار التقويم للأشياء هو الإنسان، وفي هذا يقول بدوي عن معنى هذه العبارة: «هو لا يقصد من الإنسان الإنسان المفرد المعين، بل الإنسان عامة؛ لأنه إنما يريد أن يضع الإنسان هنا في مقابل الآلهة من ناحية، والوجود الطبيعي أو الفزيائي من ناحية أخرى، وأن يرد التقويم إليه لا إلى أشياء خارجية فزيائية مادية، ولا إلى كائنات خارجية مفروضة على الوجود»[2].

والفرق بين القولين: أن العبارة على القول الثاني لا تفضي إلى الشك في الحقائق، ولا تؤدي إلى النسبية المطلقة فيها، وبيان ذلك: أن القول الثاني غايته أن يدعى أن مصدر الأشياء هو الفكر، وأنها لا وجود لها في خارج الذهن، وليس لديه شك في وجودها، وأما القول الأول فلديه شك في وجودها.

والصحيح في فهم هذه العبارة هو القول الأول؛ لأنه الفهم الذي فهمه معاصرو

= لمصطفى النشار (٢/ ٢٤٦)، والفلسفة اليونانية، لأميرة حلمي ص(١٢١).

(١) انظر: المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (٢/ ٣٣٧).

(٢) انظر: الإنسانية والوجودية، لعبد الرحمن بدوي ص(٩)، وموسوعة الفلسفة، له أيضًا (٢/ ٥٩١)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، لمصطفى النشار (٢/ ٢٤٦)، والفلسفة اليونانية، لأميرة حلمي ص(١٢١).

بروتاغوراس، فهم أدرى بمقصوده.

ومقتضى هذه المقولة على القول الأول: أن الأشياء بالنسبة إليّ على ما تبدو لي وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، ونحن مختلفون في إدراكاتنا وفي أحوالنا، والأشياء المحسوسة متغيرة ومختلفة، وعلى هذا فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيء يمكن أن يسمى أو أن يوصف بالضبط، فما يظهر للشخص أنه الحقيقة فهو الحقيقة بالنسبة له، فإن وقع الخلاف في إدراك شيء، فما رآه كل واحد فهو الحقيقة بالنسبة له، فلا تقل مثلًا عن العسل: إنه حلو، هكذا مطلقًا، وإنما قل: إن العسل عندي حلو، إذن فالخطأ ممتنع في الوجود، بل الكل على صواب، فلا يوجد إدراك صحيح وآخر خطأ بالنسبة للشيء المعين، بل كل مُدرك له إدراك يخصه هو صحيح في حقه[1].

وقولهم هذا هو النتيجة الضرورية لقول «هرقليطس»[2] في قوله بالسيلان الدائم في الوجود، فالشيء الواحد عنده لا يستقر على حال ولا تثبت له صفة، ولهذا قال قولته الشهيرة: «أنا لا أنزل النهر الواحد مرتين»[3]، فالصيرورة وحدها هي الموجودة، والثبات والذاتية ليست إلا أوهامًا، فكل شيء في حالة تغير دائم، ويستحيل إلى أشكال جديدة وقوالب أخرى، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو، فالوجود كله في تغير دائم، وفي صيرورة مستمرة.

وقد ذكر أرسطو أصل الإشكال عندهم، فقال بعد ذكره لأقوالهم: «وأما العلة في

(١) انظر: علم المنطق، لأحمد السيد رمضان ص(٢٥).

(٢) هرقليطس (٥٤٠ – ٤٧٥ ق.م) فيلسوف التغير، من فلاسفة اليونان، قال: إن كل الأشياء في تغير مستمر. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١٧)، وقصة الفلسفة اليونانية، لأحمد أمين ص(٤١).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١٨).

ظنون هؤلاء الناس، فإنهم كانوا يلتمسون الفحص عن حقيقة الهويات، وكانوا يظنون أن الهويات هي المحسوسات فقط، وهذه المحسوسات طبائعها ليست محدودة، والاختلاف فيها كثير وفي كل الهويات التي هي على هذه الحال أيضًا، كما قلنا، ولذلك يشبه ما يقولون الحق، ولا يقولون الحق...... وأيضًا لما رأوا جميع هذه الطبيعة أنها تتحرك، وأنه لا شيء يقال بالحقيقة على الأشياء التي تتغير، ظنوا أنه لا يمكن ألبتة أن يقال شيء بالحقيقة عن الأشياء التي تتغير بكليتها على حال، ومن هذا الرأي تتشعب آراء من رأى مثل أبروقليطس»[1]، وقال ابن رشد في بيان قصد أرسطو: «ثم قال: وأيضًا لما رأوا جميع الطبيعة أنها تتحرك، وأنه لا شيء يقال بالحقيقة على الأشياء التي تتغير ظنوا أنه لا يمكن ألبتة أن يقال شيء..... يريد وبالجملة فالذي اعتمدوا عليه هو أمران:

أحدهما: أنهم رأوا هذه الطبيعة المحسوسة متغيرة متبدلة بذاتها، والثاني: أنهم اعتقدوا أنه ليس شيء من الأشياء يصدق بالحقيقة على الأشياء التي تتغير بجملتها، بل كل ما توصف به يُلفى كاذبًا لسرعة تغيرها، وعلى هذا فلا يكون ههنا معرفة دائمًا ولا وقتًا ما»[2].

ويظهر من هذا الكلام أن الذي أوقع السوفسطائية في هذا الخطأ مجموع أمرين:

الأول: ظنهم أن الحواس يتعلق بها حكم على الأشياء.

والثاني: ظنهم أن ما تدركه الحواس على أي حال هو الحقيقة في نفسها - ولم يفرقوا بين صحة وفساد وقرب وبعد -، فأوجب لهم هذان الأمران إنكار الحقيقة المطلقة؛ لأن الحواس تدرك الأشياء جزئية ومتغيرة.

وهذا في الحقيقة راجع إلى عدم التفريق بين كون الشيء موجودًا وكون الشيء

(١) ما بعد الطبيعة، لأرسطو مع شرح ابن رشد (١/ ٤٢١).

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٤٢٤).

مدركًا، وبعبارة أخرى أنه لا فرق بين الشيء نفسه وبين ما يقوم بالنفس عن الشيء، فظنوا أن كل ما يقوم بالنفس عن الشيء لا بدَّ أن يكون هو الشيء في ذاته، فهم في الحقيقة لم يفرقوا بين الذاتي والموضوعي، والمراد بالذاتي هو كل ما يتعلق بالذات المدركة، والمراد بالموضوعي هو كل ما يتعلق بالشيء المدرك، فعندهم أن كل ما تدركه الذات عن الشيء فهو الشيء في حقيقته.

فنتج من هذا أنه لا توجد حقيقة موضوعية مستقلة عن الذات المدركة في وجودها، فالمرجع إذن في وجود الحقيقة أو عدمها إلى ما يقوم بالذات المدركة، فإن أدركتها موجودة فهي موجودة، وإن تصورتها معدومة فهي معدومة، وكذلك كل ما يتعلق بالأشياء من أوصاف.

والمتحصل أن السوفسطائية أنكروا الحقيقة الكلية المشتركة، ولهذا أنكروا المعرفة المشتركة بين الناس[1]، فانتدب للرد عليهم عقلاء وفلاسفة اليونان، فكان أول من حاول الرد عليهم «سقراط»[2]، وجاء بفكرة الماهية الكلية المطلقة المشتركة الخالية عن الخواص الجزئية المتغيرة، وقرر أنها هي موضوع العلم الثابت الذي يوصل إلى اليقين عند الناس.

وحاصل هذه الفكرة: أن المعرفة لا ينبغي أن تقتصر على ما تدركه الحواس؛ لأن الحواس لا تدرك إلا ما هو جزئي متغير، والعلم لا يكون إلا بحقيقة الشيء، وما كان من الأمور المحسوسة لا يمثل الحقيقة في نفسها، بل الحقيقة موجودة فيما وراء المحسوسات، وهي الماهية المطلقة، وفي هذا يقول سقراط في مناقشته لبعض

---

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة، لأحمد السيد رمضان ص(٢٤٧).

(٢) من أشهر أئمة اليونان، وأقدمهم، ولد سنة ٤٦٩ق.م، ومن أوائل من تصدى لمناقشة السوفسطائية، توفي سنة ٣٩٩ق.م، انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ص(١٥٠) وتاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٥٠).

السوفسطائية في حقيقة التقوى: «تَذَكر أني لم أطلب إليك أن تضرب لي للتقوى مثلين أو ثلاثة، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الأشياء التقية كلها تقية»، فسقراط أراد أن يقرر أن حد التقوى لا يكون إلا ببيان ماهية التقوى الكلية؛ وذلك لأن للأشياء حقائق وماهيات وراء الأعراض المحسوسة، والعلم الحقيقي هو إدراك هذه الماهيات، وإدراكها إنما يكون بالحد الذي هو ماهية الشيء[1].

فهو إذن أول من جاء بفكرة الحقيقة الكلية في تعريف الأشياء، ولهذا يقول أرسطو عن سقراط: إنه «أول من طلب الحد الكلي طلبًا مطردًا وتوسل إليه بالاستقراء، وإنما يقوم العلم على هاتين الدعامتين: يكسب الحد بالاستقراء، ويركب القياس بالحد، فالفضل راجع إليه في هذين الأمرين»[2].

وجاء أفلاطون[3] بعد سقراط، واهتم بالرد على دعاوى السوفسطائية في قصر المعرفة على الحس فقط، وخلص إلى أن الحس لا يصلح لأن يكون طريقًا للمعرفة الحقيقية؛ لأنه لا يوصل إلى الوجود الحقيقي، وفي هذا يقول: «إن العلم لا يقوم على الإحساسات، بل يستند إلى تعقل الإحساسات؛ إذ به يمكن أن نصل إلى الوجود وإلى الحقيقة، ولكن بغيره لا يمكن»[4]، فالمعرفة الحقيقية عند أفلاطون لا تكون عن طريق المحسوسات، وإنما عن طريق إدراك ما وراء الحس، ومن ثَمَّ قرر ما ذكره سقراط من أن العلم الحقيقي لا يتعلق إلا بالماهية الكلية[5].

(١) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٥٢).

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٥٢)، وانظر: المنطق الحديث، لمحمود قاسم ص(٧).

(٣) من أشهر فلاسفة اليونان الأقدمين، ولد سنة ٤٢٧ق.م، في أسرة عريقة، تتلمذ على يدي سقراط ولازمه طويلًا، توفي سنة ٣٤٧ق.م. انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القفطي ص(٢٠) وتاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم ص(٦٢).

(٤) محاورة «ثياتيتوس»، لأفلاطون ص(١٠٦)، بواسطة: تاريخ الفلسفة اليونانية، للنشار.

(٥) انظر: ما هي الإبستمولوجيا، لمحمد الوقيدي ص(٥٣).

ولأجل هذا جاء أفلاطون بنظريته المشهورة، وهي نظرية «المثل الأفلاطونية»، وإنما جاء بها لأنه لما قرر أن العلم لا يمكن إلا إذا تعلق بالحقيقة، وأن الحس لا يوصل إلى هذه الحقيقة، فالحقيقة إذن تكون فيما وراء الحس.

وحاصل هذه النظرية هو: أنه ما من موجود إلا وله حقيقة فيما وراء المحسوس الجزئي، فكل الموجودات لها حقيقة ولها مظهر، فالمظهر هو كونه موجودًا وجودًا جزئيًّا مدركًا بالحس، تتوالى عليه الأعراض، وأما الوجود الحقيقي فهو كونه معنى معقولًا له وجود حقيقي ثابت في نفسه فيما وراء الحس، يقول الشهرستاني[1] عن أفلاطون: «أثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالًا غير مشخص في العالم العقلي، ويسمى ذلك المثل الأفلاطونية..... فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن»[2].

فالوجود الحقيقي للشيء هو وجوده في المثل، أما وجوده في الحس فهو وجود شبيه بالوجود الحقيقي، ولهذا يقول أفلاطون: «لا تسم الماء المحسوس ماء، وإنما قل: إنه شيء شبيه بالماء»[3].

ثم جاء أرسطو بعد أفلاطون، وقرر أن المحسوسات ليست هي العلوم الصحيحة، وأن ما يدركه الحس منها ليس هو العلم الصحيح المعتبر الذي ينتفي عنه الشك، فلا يصح الاقتصار على ما تقتضيه من علوم؛ وذلك لأن العلم الصحيح عنده هو العلم

(١) هو محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أحد أئمة الأشاعرة، له من المصنفات: الملل والنحل، ونهاية الإقدام، توفي سنة ٥٤٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٠/ ٢٨٦) ولسان الميزان، لابن حجر (٥/ ٢٦٣).

(٢) الملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٤٠٨).

(٣) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٦٠).

بالشيء وبأسبابه، وهذا القدر من العلم لا يتحصل بالحس، وفي هذا يقول: «من البين أنه لا سبيل إلى قبول العلم بالحس، وذلك أن الحس قد يلزم للأوحاد والأشياء الجزئية، وأما العلم فإنما هو بشيء كلي، وإذا تصيدنا الكلي كنا نقتفي برهانًا، إذ كان الكلي يظهر من جزئيات كثيرة، والكلي هو الأشرف من قِبَل أنه ينبئ ويعرِّف السبب»[1].

وفي بيان أن العلم الحقيقي إنما هو إدراك الماهية المطلقة لا بإدراك الأفراد الجزئية، يقول أرسطو: «لا أنازع في أن المحسوسات الطبيعيات ليس من الوجود بشيء، فلا يمكن اتخاذها أساسًا للمعرفة، ولا أنازع في أن العلم لا يتعلق إلا بالكليات، لا بالظاهر ولا الأفراد، كل ذلك سلمناه وهو مذهبنا أيضًا»[2].

فالعلم الوحيد الذي يستحق اسم العلم عند أرسطو ليس هو العلم بمعرفة الموجودات الجزئية، بل معرفة الماهيات والموجودات المجردة[3]، ولهذا أقر للسوفسطائية بأن المحسوسات لا يمكن بها معرفة لأنها متغيرة[4].

فأرسطو إذن يفرق بين ما يدركه الحس وبين ما ينبغي أن يتوصل إليه في العلم، فهو لا يشكك فيما يدركه الحس، ولكنه ليس هو العلم الصحيح عنده، بل العلم الصحيح ما يتوصل إليه العقل من ماهيات الأشياء، التي هي فوق المحسوسات، ولهذا فهو يفرق بين العلم بالشيء وبين معرفته، وقد نص ابن سينا على أن الحس طريق لمعرفة الشيء، لا علمه فقال: «الحس طريق إلى معرفة الشيء لا علمه، وإنما نعلم الشيء

(١) التحليلات الثانية، لأرسطو (م١ - ف٣١ - ص٨٧)، بواسطة: نظرية العلم عند أرسطو، للنشار ص(٦٤).

(٢) بواسطة: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، لسانتلانا ص(٦٥).

(٣) انظر: المنطق والمنهج لدى أرسطو، للوبلون(٧٣)، بواسطة: نظرية العقل، لطرابيشي ص(٢٧٣).

(٤) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٤٢٤).

بالفكرة والقوة العقلية»(١).

ولما كانت الحسيات لا تفيد العلم اليقيني الذي هو العلم بأسباب الشيء كما ذكر أرسطو فإن الحد لا يتوجه إليها، وفي بيان هذا يقول الساوي: «وأما الجزئيات الفاسدة فلا يقين بها، لأن اليقين دائم لا يتغير، والجزئيات متغيرة فاسدة فلا يبقى بها عقد دائم...... وإذا لم يكن عليها برهان فلا حد لها...»(٢).

وفي بيان أن الحس لا يدرك حقيقة الشيء؛ لأنه لا يدرك إلا الجزئي، والجزئي ليس هو حقيقة الشيء يقول الفارابي: «والحس الظاهر لا يدرك صرف المعنى، بل يدرك خلطًا، ولا تثبته بعد زوال المحسوس، فإن الحس لا يدرك زيدًا من حيث هو صرف إنسان، بل أدرك إنسانًا له زيادة أحوال من كم وكيف وأين ووضع وغير ذلك، ولو كانت تلك الأحوال داخلة في حقيقة الإنسان لشارك فيها الناس كلهم، والحس مع ذلك ينسلخ عن هذه الصورة إذا فارق المحسوس، ولا يدرك الصورة إلا في المادة وإلا مع علائق المادة»(٣).

ويظهر مما سبق أن أرسطو قصر العلم الصحيح على ما يدركه العقل، وأن هذا النوع من العلم هو العلم الذي لا يتطرق إليه تشكيك السوفسطائية، فقد جعل أرسطو غايته من طلب العلوم أن يتحصل الإنسان على القدر الكلي للمجهول، وهو ما سماه بماهية الشيء وكنهه.

والمتحصل أن أرسطو نقل موضوع العلم من الأمور المحسوسة إلى الأمور المعقولة وغيرَّ طبيعة العلم فجعل موضوعه الأمور الكلية التي لا توجد إلا في الذهن، ولهذا رتَّب قواعد منطقه على أن توصل إلى التصور الكلي للأشياء.

(١) التعليقات، لابن سينا ص(١٤٨).

(٢) البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٥٩).

(٣) فصوص الحكم، للفارابي ص(١٥٣)، بواسطة: الجانب الإلهي، للبهي ص(٣١٥).

رابعًا: غاية الحد الأرسطي ومقصوده:

تبين مما سبق أن الحد على هذا المذهب غايته أن يبين ماهية الشيء وجوهره، وفي هذا يقول ابن سينا: «الغرض الأول في التحديد هو الدلالة باللفظ على ماهية الشيء»[1]، ومعنى جوهر الشيء عندهم أي: الأوصاف التي بسببها يتحقق وجود الشيء، وفي هذا يقول الفارابي: «تسمع المتفلسفين يقولون: الحد يعرّف جوهر الشيء، ويدلّ على قوام جوهر الشيء، فإنّهم يعنون بالجوهر ههنا: الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تَحصل ذات الشيء، وهي التي إذا عُقلت يكون قد عُقل الشيء نفسه، ملخَّصًا بأجزائه التي بها يقوم ذاته أو ملخَّصًا بالأشياء التي بها قوام ذاته»[2].

فتبيّن أن تعريف ماهية الشيء إنما يكون بذكر الأمور المقومة لها، والماهية إنما تتقوم بما هو ذاتي داخل في حقيقتها، لا بما هو عرضي خارج عن حقيقتها، يقول ابن سينا: «أما الحدود الحقيقية فإن الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق أن تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء»[3]، والمحمولات الذاتية هي الصفات الذاتية التي لا تكون إلا كلية.

فالحد لا بد أن ترتسم به في النفس صورة معقولة مساوية للصورة الموجودة في الواقع، وهذه الصورة لا ترتسم إلا ببيان الشيء نفسه، والشيء لا يكون إلا بأوصافه الذاتية، ولهذا نص المناطقة على أن الحد لا يكون إلا لشيء موجود حتى يمكن أن ترتسم صورته في الذهن، أما إذا لم يكن موجودًا فالحدُّ لا يرسم صورته في الذهن وإنما يشرح اسمه، وفي هذا يقول ابن سينا: «فيجب أن يقوم الحد في النفس صورة

(١) المدخل إلى المنطق، لابن سينا - ضمن كتاب الشفا - (١/ ٤٨).
(٢) الحروف، للفارابي ص(١٠١).
(٣) رسالة في الحدود، لابن سينا - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة - ص(٧٣).

معقولة مساوية للصورة الموجودة بتمامها، فحينئذ يعرض أن يتميز أيضًا المحدود، والحكماء لا يطلبون في الحدود التمييز، وإن لاحقها التمييز، بل يطلبون تحقق ذات الشيء وماهيته، ولذلك فلا حد بالحقيقة لما لا وجود له، وإنما ذلك يشرح اسمه»[1].

وحاصل هذا الكلام أنه لا ترتسم صورة الشيء في النفس إلا إذا أدركت صورته كما هي، ولا تدرك صورته كما هي إلا إذا حصلت أوصافه الذاتية التي بها قوامه، ومعنى التي بها قوامه: أي التي بها وجوده أو التي هي سبب وجوده، فلا يحكم على الشيء بالوجود إلا إذا تحققت له، ولهذا يقول الفارابي في تعريف الحد: «الحد دليل على معنى الشيء الذي به وجوده»[2].

وإنما قال أرسطو: إن الحدَّ لا بد أن يكون بالصفات التي هي سبب لوجود الشيء؛ لأنه بمعرفتنا لهذه الصفات نعلم أسباب جميع الصفات الأخرى المتعلقة به، «فحين نحد الإنسان: بأنه حيوان ناطق، نحن نعلم أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعاله، وجميع خصائصه، كالحرية والأخلاق والدين واللغة والعلم والاجتماع، فإن أولئك جميعًا راجعة إلى النطق لازمة عنه، وحين نعدد عناصر الصورة المشتركة للإنسان، فنقول: إنه جسم حي حاس غير ذي ريش ولا وبر يمشي على قدمين رأسه مرتفع إلى أعلى، نجد أننا نجمع عناصر محسوسة بعضها إلى بعض، ولا نعلم علة وجود هذه العناصر للإنسان»[3].

والأوصاف التي بها قوام الشيء عند المناطقة نوعان:

الأول: وصف عام يشمل الشيء وغيره، وهو الجنس، وحقيقته: الوصف الذي

---

(١) النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ٩٩).

(٢) منطق الفارابي (٣/ ٨٥)، وانظر: تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي ص(٤٠).

(٣) العقل والوجود، ليوسف كرم ص(٢١).

ينطبق على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو[1]؟ مثل: الحيوان فإنه وصف ينطبق على الإنسان وعلى الفرس وعلى الصقر.

والثاني: وصف خاص بالشيء فقط، وهو الفصل، وحقيقته: الوصف الكلي المقول في جواب أي شيء هو[2]؟ مثل: النطق للإنسان، فإنه يجاب به حين يسأل عن الإنسان أي حيوان هو؟ فيذكر الناطق حتى يفصل بين الإنسان وبين سائر أنواع الحيوانات.

فالحد عندهم لا بد أن يُذكر فيه هذان النوعان من الأوصاف: النوع العام الذي هو الجنس حتى يعرف بجوهر الشيء الذي به يشترك مع غيره، والنوع الخاص الذي هو الفصل حتى يعرف بجوهره الذي به الامتياز.

فالحد في الحقيقة لا بد أن يشتمل على ما به الاشتراك من الأوصاف وعلى ما به الامتياز، فإذا فُقِد أحد هذين الوصفين فالحد باطل، وفي هذا يقول الفارابي: «والجنس والفصل يشتركان في أن كل واحد منهما يعرف من النوع ذاته وجوهره، غير أن الجنس يُعرف من النوع جوهره الذي يشارك فيه غيره، أو يعرف جوهره بما يشارك فيه غيره، والفصل يُعرف منه جوهره الذي ينحاز به عن غيره، أو يعرف جوهره بما ينحاز به وينفرد عن غيره، إذ كان الجنس يعرف ما هو كل واحد من الأنواع التي تحته بما لا يخصه، والفصل يعرف جوهر كل واحد منها بما يخصه.

فلذلك إذا سألنا عن نوع ما: ما هو؟ فعرفناه بجنسه، لم نقنع بذلك دون أن نستعلم ما يتميز به في جوهره عن سائر ما يشاركه في ذلك الجنس، بأن يقرن حرف السؤال عن التمييز، وهو حرف: أي جنس ذلك النوع؟ لأنا لا نرى أنا عرفنا النوع على الكفاية

(١) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ١٥)، والشفا، لابن سينا أيضًا (١/ ٤٧).

(٢) المصدر السابق (١/ ١٥).

بعد متى عرفنا ما هو بما يعمه هو وغيره، بل وأن نعرفه مع ذلك أيضًا بما يخصه وحده....»[1].

وعلى هذا فالحد لا بدّ فيه من ذكر جميع الذاتيات المشتركة والخاصّة، وهي الجنس القريب والفصل، فلا بدّ من ذكر الجنس الذي ينتمي إليه الشيء الذي يراد تعريفه، ولا بدّ من ذكر الفصل الذي يميز ذلك الشيء عما عداه من سائر الأشياء التي تدخل معه في ذلك الجنس.

فتحصل من هذا أن الفرد الجزئي الواحد عند أرسطو لا تعريف له؛ لأن تعريف الشيء تحديد لصفاته الذاتية تحديدًا لا زيادة فيه ولا نقصان، وهذا التحديد الثابت لا يمكن بالنسبة للفرد الجزئي الذي تتغير صفاته وعلاقته بغيره في كل لحظة، ولو أردنا حصر صفاته فإنه سيصل بنا العد إلى صفات كثيرة لا حصر لها، ولو استطعنا حصرها وتحديدها فسيكون لنا منها قائمة من صفات ليس فيها ما يقطع بأنها صفات تدل على هذا الفرد بعينه لا ذلك الفرد، وليس فيها ما هو ثابت لا يقبل التغير، ولهذا يقول ابن سينا: «الحد لا يصح أن يسند إلى أشخاص النوع الفاسدة، فإنه حينئذ يبطل ذلك الحد مع فساد المحدود»[2]، ويقول أيضًا: «فإذن لا يجوز أن يُحد الشخص الفاسد والشخص المشارك في نوعه الأقرب حدًّا يكون له بما هو شخص أصلًا، لأنه إن مُيز بقول كان ذلك القول من عرضيات لا من ذاتيات، ومن عرضيات غير محدودة، وأما القول الذي من الذاتيات الذي يفرقه لا من أشخاص نوعه، بل من سائر الأنواع، فليس له لأنه هذا الشخص، بل لأن له طبيعة النوع، فالحد للشخص الفاسد بالعرض مثل البرهان»[3].

---

(١) منطق الفارابي (١/ ٧٩)، وانظر: معيار العلم، للغزالي ص(٧٣).

(٢) التعليقات، لابن سينا ص(٦٥).

(٣) كتاب البرهان، لابن سينا - ضمن كتاب الشفا - (٣/ ١٧١).

فظهر من هذا: أن التعريف يتناول المدرَك الكلي، لا الفرد الواحد الجزئي، وبتعريفنا للمدرك الكلي مثل «إنسان» فقد عرفنا بالتالي كل فرد من أفراده، وقرروا بذلك أن كل ما يصدق على الجنس يصدق على الأفراد(١).

فتحصل من كلامهم أن التصور الصحيح للمحدود إنما هو بالتصور الكلي لحقيقته، وأما أفراده الجزئية فلا يتعلق بها الحد، فالحد كما يقول ابن سينا: «إنما يكون للطبيعة الكلية بالذات، وأما للطبيعة الشخصية فإنه بالعرض، فإنه لو كان حد الإنسان حدًّا لزيد بالقصد الأول لم يكن إلا لزيد، وكان يبطل مع بطلان زيد، ولم يكن يقع على غيره»(٢).

فغاية ما ينتهي إليه الحد إذن هو التصور الكلي للأشياء، وهذا راجع إلى أن الكلي عندهم أشرف وأكمل من الجزئي؛ لأنه يُعرِّف بسبب الشيء، ولهذا يقول أرسطو: «الكلي هو الأشرف من قِبَل أنه ينبئ ويُعرِّف السبب»(٣)، ويقول أيضًا: «الكلي أشرف من الجزئي من أجل أنه هو السبب القريب في وقوع العلم به، وهو أيضًا أفضل من التصورات المفردة، أعني العرية عن أسبابها»(٤).

فلما كان الكلي هو الأكمل كان العلم به هو العلم الحقيقي، فكمال العلم بالشيء هو أن تعلمه بماهيته الكلية لا أن تعلمه مفردًا جزئيًّا، ولهذا يقول أرسطو: «العلم إنما هو العلم بشيء كلي»، ويقول أيضًا: «ولسنا نعرف الحق دون أن نعرف علته» وقال ابن رشد: «يريد ولما كان من المعلوم عندنا أنَّا إنما نعرف الشيء المعرفة الحقيقية إذا عرفناه بعلته على ما قيل في كتاب البرهان...»(٥).

---

(١) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٢٢ - ١٢٣).

(٢) التعليقات، لابن سينا ص(٤٩).

(٣) التحليلات، لأرسطو، بواسطة: نظرية العلم عند أرسطو، لمصطفى النشار ص(٦٥).

(٤) البرهان، لأرسطو - ضمن تلخيص منطق أرسطو - لابن رشد ص(٤٤٥).

(٥) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ١٣).

والنفس البشرية عند الفلاسفة إنما تكمل بإدراك الكلي وتحصيله، وقولهم هذا – أعني أن كمال النفس يكون بإدراك الكلي – مبني على أمرين: **الأول**: أن كمال النفس يكون بالعلم فقط، والثاني: أن العلم الذي تكمل به هو الكلي، وكلا الأمرين فيه نظر كما سيأتي بيانه.

خامسًا: كيفية تحصيل الحد الأرسطي وشروطه:

شرح الغزالي طريقة الوصول إلى الحد الحقيقي على مذهب أرسطو بكلام مفصل، فقال: «ما وقع السؤال عن ماهيته، وأردت أن تحده حدًّا حقيقيًّا، فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقيًّا إلا بها، فإن تركتها سميناه رسميًّا أو لفظيًّا، ويخرج عن كونه مُعرِبًا عن حقيقة الشيء ومُصوِّرًا لِكُنه معناه في النفس.

الوظيفة الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك – مشيرًا إلى ما ينبت من الأرض – ما هو؟ فلا بدّ أن تقول: جسم، لكن لو اقتصرت عليه لبطل عليك بـ«الحجر»، فتحتاج إلى الزيادة فتقول «نام»، فتحترز به عما لا ينمو، فهذا الاحتراز يسمى فصلًا – أي: فصلت به المحدود عن غيره – .

الثانية: أن تذكر جميع ذاتياته، وإن كانت ألفًا، ولا تبالي بالتطويل، لكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص فلا تقول: «نام جسم»، بل بالعكس، وهذه لو تركتها لتشوش النظم، ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ ...

الثالثة: أنك إذا وجدت الجنس القريب، فلا تذكر البعيد معه فتكون مكررًا، كما تقول: مائع شراب، أو تقتصر على البعيد فتكون مُبعدًا، كما تقول في حد الخمر: جسم مسكر مأخوذ من العنب، وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرد ومنعكس، لكنه مختل قاصر عن تصوير كنه حقيقة الخمر، بل لو قلت: مائع مسكر كان أقرب من الجسم، وهو أيضًا ضعيف، بل ينبغي أن تقول: شراب مسكر، فإنه الأقرب الأخص،

ولا تجد بعده جنسًا أقرب منه، فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل، إذ الشراب يتناول سائر الأشربة، فاجتهد أن تَفصل بالذاتيات، إلا إذا عسر عليك ذلك»[1].

وعلى هذا فالحد الحقيقي عند أرسطو المسمى عند المتأخرين بالحدِّ التام لا بدّ فيه من شروط معينة، فليس المقصود به ذكر الذاتيات فقط، بل لا بدَّ من شروط أخرى تحقق مقصوده، وفي ذكر هذه الشروط يقول ابن سينا في رسالته في الحدود: «أما الحدود الحقيقية فإن الواجب فيها بحسب ما عرفنا من صناعة المنطق أن تكون دالة على ماهية الشيء، وهو كمال وجوده الذاتي حتى لا يشذ من المحمولات الذاتية شيء»[2]، وقال في الإشارات: «ولا شك في أن يكون مشتملًا على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركبًا من جنسه وفصله؛ لأن مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله ...... ويجب أن يعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيفما اتفق، ولا أيضًا بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو ...»، وقال: «إذا كانت الأشياء التي يُحتاج إلى ذكرها في الحد محدودة وهي مقومات الشيء لم يَحتمل التحديد إلا وجهًا واحدًا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها أجمع»[3].

وقال الطوسي في تعليقه على الإشارات: «الحد لا يتم بجميع المقومات، بل يجب مع ذلك أن يترتب، فيقدم الأجناس ثم يقيد بالفصول ليتحصل صورة مطابقة للمحدود»[4]، وقال الساوي: «التأليف بين الذاتيات لا يكفي وجوده كيف اتفق، بل لا بدّ من هيئة وترتيب، فإن معنى الحد في الذهن مثال مطابق للمحدود في الوجود،

---

(١) المستصفى، للغزالي (١/ ٥٢)، ونظر: محك النظر، للغزالي أيضًا ص(١٣٧).

(٢) رسالة في الحدود – ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات –، لابن سينا ص(٧٣).

(٣) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢٠٤، ٢٠٨).

(٤) تعليق الطوسي على الإشارات (١/ ٢٠٩).

فكما أن المحدود لا يوجد إلا بتأليف مخصوص لأجزائه كالسرير لا يكفي في وجوده جمع الخشب وتركيبه كيف كان، بل لا بدَّ أن يكون مع ترتيب وهيئة مخصوصة، وكذلك كل ماهية مركبة إنما تركب وتحصّل بأن يقرن المعنى الخاص وهو الفصل بالمعنى المشترك فيه فيقومه ويقيده مخصصًا في الوجود»[1].

ولهذا انتقد ابن سينا من يقول: إن الحد هو التمييز بالذاتيات فقط؛ لأن قوله لا يبين حقيقة الحد، وفي هذا يقول: «ليس الغرض في التحديد أن يحصل تمييز بالذاتيات فقط،..... بل يحتاج أن تذكر جملتها حتى يكون الحد الحقيقي، فلهذا ليس رسم الحد ما قيل لك من أنه قول وجيز مميز للمطلوب بالذات، بل ما قاله المعلم الأول في كتاب الجدل: إنه قول دال على الماهية، يعني بالماهية كمال حقيقة الشيء التي بها هو هو، وبها يتم حصول ذاته»[2].

فظهر مما سبق أن للحد الأرسطي (الحقيقي) ثلاثة شروط، وهي:

الأول: أن يُذكر فيه أجزاء الماهية المقومة لها وهما الجنس والفصل.

الثاني: أن يُذكر فيه الجنس والفصل القريبان.

الثالث: أن يكونا مذكورين على الترتيب، الجنس أولًا ثم يعقبه الفصل.

ومثال الحد المنطبقة عليه هذه الشروط قولهم في تعريف الإنسان: إنه حيوان ناطق، وقولهم في تعريف الحصان: إنه حيوان صاهل، والجمل: إنه حيوان راغٍ، فإن هذه التعاريف متوفرة فيها تلك الشروط، فالإنسان ذكر في تعريفه الحيوان وهو جنسه القريب، ولم يذكر فيه النامي مثلًا فإنه بعيد بالنسبة للحيوان، فالنامي يشمل الحيوان والنبات، وذكر فيه فصله القريب وهو الناطق، ولم يذكر فيه الحساس مثلًا، فإنه بعيد

(١) البصائر النصيرية، للساوي ص(٨٣).

(٢) البرهان - ضمن كتاب الشفا - لابن سينا (٣/ ٥٢).

بالنسبة للناطق، فإن الحساس يشمل الناطق وغيره، وذكر فيه الفصل بعد الجنس؛ لأن الجنس أعم فيقدم الأعم ثم الأخص، وقل مثل هذا في التعريفات الأخرى[1].

سادسًا: مادة الحدّ الأرسطي وصورته:

وهذه الشروط متعلقة **بأمرين** في قضية الحد: **الأول**: مادة الحد، **والثاني**: صورة الحد، فإن كل مؤلف لا بدَّ له من هذين الأمرين، وقد شرحهما الغزالي شرحًا وافيًا فقال: «كل مؤلف فله مادة وصورة كما في القياس.

ومادة الحد: الأجناس والأنواع والفصول......

وأما صورته وهيئته: فهي أن يُراعَى فيه إيرادُ الجنس الأقرب ويردف بالفصول الذاتية كلها، فلا يترك منها شيء، ونعني بإيراد الجنس القريب ألَّا نقول في حد الإنسان: جسم ناطق مائت، وإن كان ذلك مساويًا للمطلوب، بل نقول: حيوان، فإن الحيوان متوسط بين الجسم والإنسان، فهو أقرب إلى المطلوب من الجسم، ولا نقول في حد الخمر: إنه مائع مسكر، بل نقول: شراب مسكر؛ فإنه أخص من المائع وأقرب منه إلى الخمر.

وكذلك ينبغي أن يورد جميع الفصول الذاتية على الترتيب، وإن كان التمييز يحصل ببعض الفصول. وإذا سئل عن حد الحيوان فقال: جسم ذو نفس حساس له بعد متحرك بالإرادة، فقد أتى بجميع الفصول ولو ترك ما بعد الحساس لكان التمييز حاصلًا به، ولكن لا يكون قد تصور الحيوان بكمال ذاتياته، والحد عنوان المحدود فينبغي أن يكون مساويًا له في المعنى، فإن نقص بعض هذه الفصول سمي حدًّا ناقصًا، وإن كان التمييز حاصلًا به وكان مطردًا منعكسًا في طريق الحمل، ومهما ذكر الجنس القريب وأتى بجميع الفصول الذاتية فلا ينبغي أن يزيد عليه»[2].

---

(١) المنطق القديم، لمحمود مزروعة ص(١١١).

(٢) معيار العلم، للغزالي (٢٥٥)، وانظر: شرح السلم المنورق، للأخضري ص(٢٨).

فمادة الحد إذن: ما يتكون منه الحد، وهي الأجناس والفصول، وصورته طريقة ذكر ما يتكون منه الحد.

سابعًا: قواعد الحد الأرسطي ونقدها:

المحصل من كلام المناطقة في حقيقة الحد هو: أن الشيء غير البدهي لا يعرف إلا إذا عرفت ماهيته، ولا تعرف الماهية إلا إذا عرفت ذاتياتها كلها: المشتركة وهي الجنس، والخاصة وهي الفصل.

وعلى هذا فالحد عندهم مبني على قاعدتين وهما:

القاعدة الأولى: أن الأشياء غير البدهية لا تُعرف إلا إذا عرفت ماهياتها الكلية.

والقاعدة الثانية: أن الماهية لا تُعرف إلا إذا عرفت ذاتياتها.

وهاتان القاعدتان ترجع إليهما جميع تفاصيل الحد، وكلام المناطقة في الحد يرجع إلى شرحهما.

وإنما قال أرسطو بهاتين القاعدتين؛ لأنه يرى أنه لا يمكن الرد على السوفسطائية إلا بهما، وذلك: أن أصل الإشكال عند السوفسطائية هو أنهم شكُّوا في المحسوسات لما رأوا فيها من تغير وتبدل، فأراد أرسطو أن يرد عليهم قولهم، وسلم لهم بأن المحسوسات لا تؤدي إلى اليقين، ونقل موضوع العلم الحقيقي من الحقائق الحسية إلى حقائق أخرى لا يقع فيها التغير والتبدل، وهو الماهية الكلية لكل شيء، وجعل العلم بها هو العلم الحقيقي، فمن أدرك هذه الأمور الكلية، فقد أدرك الشيء كما هو، وإدراك هذه الماهيات لا يمكن أن يكون بالأوصاف المتغيرة؛ لأن تغيرها يؤدي إلى الشك فيها أيضًا، وإنما يكون بالأوصاف التي لا تتغير إلا إذا تغيرت الماهية، وهي الأوصاف الذاتية.

فخرج أرسطو من رده على السوفسطائية بهاتين القاعدتين في إدراك الأشياء، وقرر

أن الشيء لا يدرك ولا يحصل العلم به إلا إذا تصورت ماهيته الكلية، وأن الماهية الكلية لا تتصور إلا بالأوصاف الذاتية لها.

فالحد الأرسطي إذن يرجع كله إلى اعتبار هاتين القاعدتين، فلا بد من دراستهما، وبيان مواطن الصواب والخلل فيهما، وهما القاعدتان اللتان ترجع إليهما نظرية أرسطو في العلم.

أما القاعدة الأولى وهي: أن الأشياء غير البدهية لا تعرف إلا إذا عرفت ماهيتها، فحاصلها: أن الإنسان إذا لم يدرك حقيقة الشيء وماهيته الكلية لا يصح أن يوصف بكونه قد عرفه المعرفة المعتبرة الصحيحة، وهذه القاعدة يدل عليها كلامهم السابق في بيان حقيقة الحد، فإن المناطقة قسموا التصور إلى ضروري ونظري، وقرروا أن كل ما هو نظري فلا ينال إلا بالحد، وفي هذا يقول الغزالي في تلخيصه لقواعد المنطق: «وكل ما لا بد في تصوره من نظر فلا ينال إلا بذكر الحد»(١)، ويقول علاء الدين الطوسي(٢): «ما لا يكون بدهيًّا، فطريق معرفته بالكنه لا يكون إلا بالحد»(٣).

وقد حاول بعض الباحثين أن يشكك في نسبة هذه القاعدة إلى المناطقة، وذكر على ذلك دليلين، **الأول**: أنهم لم ينصوا عليها في كتبهم، وذكر أن ابن تيمية نسبها إليهم من فهمه ولم ينقلها من كلامهم(٤)، **والثاني**: أنه على فرض أنهم قالوها، فهي ليست دعوى منهم، بل هي مجرد اصطلاح، والاصطلاح لا يقام

(١) مقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٢)، وانظر: محل النظر، للغزالي ص(٦).

(٢) هو علي بن محمد البتاركاني الطوسي الحنفي، الشهير بالمولى عران، ولد سنة ٨١٧هـ له من المصنفات: تهافت الفلاسفة، توفي سنة ٨٨٧هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٥/ ١٦٢).

(٣) تهافت الفلاسفة، لعلاء الدين الطوسي ص(١٩٤).

(٤) انظر: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، لمحمد عبد الستار نصار (٣٠٦)، وموقف ابن تيمية من الحد المنطقي، لصبحي ريان ص(١٧٩).

عليه دليل[1].

وما ذكره هذا المعترض غير صحيح، أما بالنسبة للدليل الأول فإنه يقال: لا يشترط في صحة نسبة الدعوى إلى المعين أن ينص عليها باللفظ، بل يمكن أن تؤخذ من معنى قوله أو فعله، ثم يقال: إن ابن تيمية لم يتفرد بنسبة هذه الدعوى إلى المناطقة، بل نسبها إليهم الغزالي قبله كما سبق ذكره، وهذا يدل على أنها معروفة عنهم.

وأما بالنسبة للدليل الثاني: فلا يسلم أن ما ذكره هؤلاء مجرد اصطلاح فقط؛ وذلك لأنهم قد رتبوا عليها نتائج متعددة كما سيأتي، مما يدل على أنها دعوى مستقرة عندهم لا مجرد مصطلح أطلقوه، والمصطلح إذا ترتبت عليه أحكام لم يعامل معاملة المصطلح المجرد.

وأما **القاعدة الثانية** وهي: أن الماهية لا تعرف إلا بالذاتيات المقومة لحقيقتها فحاصلها: أن الماهية الكلية لا تعرف المعرفة الحقيقية إلا بأن يذكر الحد صفات الشيء التي يتقوم بها، وهي الصفات الذاتية عندهم، فإذا ذكر الحد هذه الصفات فالحد حينئذ حد صحيح معتبر، وأما إذا ذكر الصفات التي لا تقوم الشيء ويمكن أن تفارقه وهي الصفات العرضية، فهو في الحقيقة لم يذكر حدًّا دائمًا للمحدود.

وهاتان القاعدتان اللتان يقوم عليهما الحد الأرسطي باطلتان، وبيان بطلانهما يكون بطريقين: **الأول**: إجمالي، **والثاني**: تفصيلي.

أما الطريق الإجمالي فيبين فيه بطلان هاتين القاعدتين إجمالًا من غير دخول في تفاصيل كل قاعدة، فيذكر من الأوجه ما يدل على خطئهم فيما ادعوه من أن التصورات غير البدهية لا تنال إلا بالحد الذي هو عندهم بيان الماهية الكلية بالصفات الذاتية.

---

(١) المرجع السابق ص(٣٠٧).

وهذا النقد الإجمالي يتحصل بوجوه ستة:

الوجه الأول: أن يقال: إن المناطقة ذكروا هذه الدعوى ولم يذكروا ما يدل على صحتها من أدلة، فقرروا أن الشيء لا يعرف إلا إذا عرفت ماهيته ولم يذكروا الدليل على ذلك، وقرروا أيضًا أن الماهية الكلية لا تعرف إلا إذا عرفت ذاتياتها، ولم يذكروا ما يدل على صحة هذه الدعوى.

ومن المعلوم أن هذه الدعوى التي ذكروها ليست من الأمور البدهية، والأمور غير البدهية لا تقبل إلا بدليل يثبت صحتها، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «قول القائل إنه لا تحصل هذه التصورات إلا بالحد قضية سالبة وليست بديهية، فمن أين لهم ذلك؟! وإذا كان هذا قولًا بلا علم كان في أول ما أسسوه القول بلا علم، فكيف يكون القول بلا علم أساسًا لميزان العلم؟! ولما يزعمون أنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن أن يزل في فكره»[1]، فهذه الدعوى لا يمكن أن تقبل من المناطقة هكذا مجردة من الدليل، خاصة أنها دعوى تشمل الناس كلهم.

الوجه الثاني: أن يقال: إن هذه الدعوى مخالفة لواقع الناس، فإن كثيرًا من الناس قد عرفوا مطالبهم التصورية وأيقنوا بها من غير معرفة منهم بقول أرسطو، فالناس الذين كانوا قبل زمن أرسطو عرفوا مطالبهم من غير منطقه، ولهذا اعترض أبو سعيد السيرافي[2] على مَتّى المنطقي[3] بحال هؤلاء الناس الذين كانوا قبل أرسطو، فقال له أثناء مناظرته له: «حدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٧).

(٢) هو الحسن بن عبد الله بن المرزبان السيرافي، أبو سعيد، صاحب التصانيف، ومنها: شرح الكتاب لسيبويه، توفي سنة (٣٦٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٦/ ٢٤٧).

(٣) هو أحد أشهر المترجمين لكتب اليونان، وله تصانيف في المنطق والفلسفة، انظر: تاريخ الحكماء، للشهرزوري ص(٢٩٨).

والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبر كما تدبروا؛ لأن اللغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقّرْتُ عنها بالنظر والرأي والاعتبار والاجتهاد، ما تقول له؟ أتقول: إنه لا يصح له هذا الحكم ولا يستتب هذا الأمر؛ لأنه لم يعرف هذه الموجودات من الطريقة التي عرفتها أنت؟ ولعلك تفرح بتقليده لك - وإن كان على باطل - أكثر مما تفرح باستبداده وإن كان على حق، وهذا هو الجهل المبين، والحكم المشين»[1].

وكذلك من جاء بعد أرسطو؛ فإن كثيرًا من الناس لم يكن يعلم بوجود أرسطو فضلًا عن أن يعلم بطريقته في المنطق، ومع هذا فقد عرفوا علومهم من غير تردد فيها، وتناقلوها جيلًا بعد جيل، وفي هذا يقول فخر الدين الرازي في نقده للمنطق: «إنا نرى أكثر أهل الأرض من أرباب العقول السليمة، والطباع المستقيمة، يتكلمون على أحسن الوجوه، استدلالًا واعترافًا مع أنهم لا يعلمون شيئًا من المنطق»[2]، ويقول ابن تيمية: «الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا نجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علمهم، فعُلِمَ استغناء التصور عن هذه الحدود»[3].

وممن نقد المنطق الأرسطي من هذه الجهة أيضًا جون استيوارت مِل[4]، وفي

(١) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي (١/ ١١٦).

(٢) شرح عيون الحكمة، للرازي (١/ ٨).

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٨)، وانظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية ص(٤٥).

(٤) جون استيوارت مِل، فيلسوف إنجليزي، كتب في المنطق ومناهج البحث، وهو من رواد المذهب الحسي، انظر: موسوعة الفلاسفة، لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٤٦٦)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم (ص ٣٤١).

هذا يقول: «من المسلم به أن العلم قد تقدم بغير قوانين المنطق؛ لأن أحكام كثير من الناس قد صحت قبل أن توضع هذه القوانين، أو صدقت أحكام الكثيرين في كثير من الحالات من غير أن يلتزموا مراعاتها»[1].

فكيف مع هذا يحق لمتّى المنطقي أن يقول: «إنه لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلّا بما حويناه من المنطق»[2]، وكيف يحق لابن سينا أن يقول: «إن علم المنطق هو علم الميزان... وكل علم ما وزن بالميزان لا يكون يقينيًّا، ففي الحقيقة لا يكون علمًا»[3]!!.

فهذا الوجه من النقد توارد عليه النقاد لمنطق أرسطو، والسبب في هذا هو أن هذه الدعوى التي ادعاها أصحاب المنطق دعوى واسعة عريضة متعلقة بعلوم الناس وأحوالهم من قبل أرسطو ومن بعده إلى قيام الساعة، وهذه الدعوى لا يمكن أن تثبت بالاستقراء؛ لأن الاستقراء محال في مثلها، فإذا كان الحال كذلك فكيف يدعى أن التصور للأشياء التي يطلبها الناس لا يكون إلا بالحدود المنطقية؟!

وأصل الإشكال عند أهل المنطق هو أن المنطق وضع أول ما وضع من أجل الرد على طائفة السوفسطائية، وهي طائفة فسدت فطرتها، فجاء أرسطو بمنطقه حتى يرد على هذه الطائفة، وكان أصل المشكلة عند هؤلاء أنهم أنكروا الحقيقة المشتركة بين كل الناس - كما سبق شرح ذلك -، والرد عليهم يكون بإثبات الحقيقة المشتركة، وبإثبات إمكان إدراكها، ولكن أرسطو تجاوز ذلك وادعى أن العلم عند كل الناس لا

(١) نظام المنطق، لجون استيوارت مل، نقلًا عن أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل ص(٣١٠).

(٢) انظر: الإمتاع والمؤانسة، للتوحيدي (١/ ١٠٨).

(٣) دانش نامه علائي (بالفارسية)، لابن سينا ص(١٠)، بواسطة: المفكرون المسلمون وموقفهم من المنطق، للطباطبائي ص(٥١).

يحصل إلا كما يحصل عند هذه الطائفة التي فسدت فطرتها.

الوجه الثالث: أن منتهى هذه الدعوى هو حصر طرق العلم عند الناس في طريق واحد فقط، وذلك حين قرروا أن الأشياء لا تعرف إلا بالصفات الذاتية التي ذكروها، وهذا مخالف لحال النفس البشرية، فإن النفس البشرية لا يمكن أن تنحصر طرق معرفتها بالأشياء في طريق واحد، بل ما يحصل في النفس من العلوم لا يمكن أن تضبط طرقه، وإنما يمكن أن يحصل العلم في النفس من غير شعور منها بحصوله فيها.

وكذلك فيها حصر لطرق العلم بالشيء نفسه في طريق واحد فقط، بمعنى أن الشيء لا يعرف المعرفة الحقيقية إلا من طريق واحد، وهذا مخالف للواقع أيضًا، فإن الشيء الواحد يمكن أن يُعرَّف من عدة طرق، وتكون كل هذه الطرق صحيحة تبينه كما هو.

فنتج مما سبق أن هذه الدعوى فيها تقييد لطرق حصول العلم في النفس، وتقييد لطرق العلم بالشيء المجهول، وكلاهما مخالف للواقع.

وأصل الإشكال هو أنه يحصل العلم عند شخص ما بطريق معين فيظن أنه لا طريق للعلم إلا طريقه فقط، وهذا غلط دخل على المناطقة لما حصروا طرق الوصول إلى التصورات في الحدود وطرق الوصول إلى التصديقات في الأقيسة، وكذلك دخل على المتكلمين لما حصروا طرق العلم بالله تعالى في النظر، وحصروا طرق العلم بصدق النبي في المعجزة، وادعوا أنه لا طريق للعلم بالله تعالى إلا بالنظر، ولا طريق للعلم بصدق النبي إلا بالمعجزة، وفي بيان هذا الغلط وشرح تفاصيله يقول ابن تيمية: «وقد سلك طائفة من أهل الكلام من المعتزلة ومن وافقهم ترتيبًا معينًا في العلم الواجب على كل مكلف، وزعموا أنه لا يمكن حصول المعرفة لأحد إلا على ذلك الترتيب الخاص.....

ونظير هذه التراتيب التي أحدثها أهل الكلام وادعوا أنه لا يحصل العلم إلا بها تراتيب ذكرها طوائف من الصوفية المصنفين في أحوال القلوب وأعمالها لما تكلموا في المقامات والمنازل وترتيبها، فهذا يذكر عددًا من المنازل والمقامات وترتيبًا، وهذا يذكر عددًا آخر وترتيبًا، ويقول هذا: إن العبد لا ينتقل إلى مقام كذا حتى يحصل له كذا، وإنه ينتقل إلى كذا بعد كذا، ويقول هذا: عدد المنازل مائة، ويقول الآخر: عددها أكثر وأقل، ثم هذا يقسم المنازل أقسامًا يجعلها الآخر كلها قسمًا، ويذكر هذا أسماء وأحوالًا لا يذكرها الآخر.

وغاية الواحد من هؤلاء أن يكون ما ذكره وصف حاله وحال أمثاله، وسلوكهم وترتيب منازلهم، فإذا كان ما قالوه حقًّا فغايته أن يكون وصف سلوك طائفة معينة، أما كون جميع أولياء الله تعالى لا يسلكون إلا على هذا الوجه المرتب وهذه الانتقالات، فهذا باطل.

وكذلك أيضًا نظير هذا ما يذكره من يذكره من المتفلسفة وأهل المنطق في ترتيب العلم وأسباب حصوله، وما يذكرونه من الحدود والأقيسة والانتقالات الذهنية، فغاية كلامهم إذا كان صحيحًا أن يكون ذلك وصفًا لما تسلكه طائفة معينة، أما كون جميع بني آدم لا يحصل لهم العلم بمطالبهم إلا بهذه الطرق المعينة فهذا كلام باطل.

فحصر هؤلاء لمطلق العلم في ترتيب معين، وحصر هؤلاء العلم بالله وبصدق رسله في ترتيب معين، وحصر هؤلاء للوصول إلى الله في ترتيب معين، كل هذا مع كونه في نفسه مشتملًا على حق وباطل، فالحق منه لا يوجب الحصر، ولكن هو وصف قوم معينين، وطرق العلم والأحوال وأسباب ذلك وترتيبه أوسع من أن تُحصر في بعض هذه الطرائق»[1].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٨/ ١٧ - ٢١)، وانظر: شرح الأصفهانية، لابن تيمية (٢/ ٥٥٨)، ومجموع الفتاوى (٩/ ٥٣).

والمقصود هنا أن المناطقة قد خالفوا الواقع حين قالوا: إن النفس لا يمكن أن تعلم بالمجهول إلا بمعرفة الذاتيات فقط، وليس المقصود من هذا إثبات لزوم تعدد طرق العلم بالشيء الواحد، فيكون كل شيء لا بد أن يعلم بأكثر من طريقين، فإن هذا غير لازم، كما أن حصر طرق العلم بالشيء المعين في طريق واحد غير لازم.

الوجه الرابع: أن المناطقة خالفوا قواعدهم التي أصلوها في المنطق، ولم يلتزموا بها، فكثير من حدودهم التي ذكروها في علومهم مخالفة لقواعد الحد الحقيقي عندهم؛ وذلك لتعذر تحقيق قواعده، وقد اعترف ابن سينا بذلك، فإنه قال لما ذكر أسباب وقوع الغلط في الحد: «فهذه الأسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا هنا تواسينا عن أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر»[1]، ويقول الغزالي: «فمن عرف ما ذكرناه من مثارات الاشتباه في الحد عرف أن القوة البشرية لا تقوى على التحفظ عن ذلك كله إلا على الندور»[2].

ومن يتتبع صنيع ابن سينا في الشفا مثلًا يجد أنه لم يلتزم قواعد الحد المنطقي، وصوَّر كثيرًا من الحقائق العلمية المكونة لعلومهم برسومها، كما فعل في تصوير الكلي والجزئي والجنس والنوع والخاصة والعرض العام، والمقولات العشر والجوهر والعرض وغيرها، فإنه في كل هذه الحقائق - وهي من أهم ما يذكر في المنطق - ذكر ما يدل على معناها بالرسم فقط[3].

بل إنهم في تعريفهم للمنطق نفسه لم يلتزموا الحد الحقيقي وإنما عرفوه بالرسم

(١) رسالة في الحدود - ضمن تسع رسائل في الفلسفة والطبيعة - لابن سينا ص(٧٥).
(٢) معيار العلم، للغزالي (٢٧٠).
(٣) انظر: الشفا.

فإن أكثر تعاريف المنطق تداولًا بينهم هو أنه «آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الوقوع في الغلط»[1] وهذا التعريف تعريف رسمي لا حدي كما اعترفوا بذلك![2]

فإذا كان أرباب الحد الحقيقي يعترفون بصعوبته وندرة وجوده في العلوم، ولم يلتزموا به في كتبهم، فإن هذا يلزم منه ألا يكونوا محققين لعلومهم، وأنهم غير محصلين للتصورات الصحيحة فيها إلا على الندور، ومع هذا يدعون أنهم بطريقتهم علموا حقائق الأشياء، وحصلوا العلم الحقيقي بها، وأنهم أهل التحقيق الذي ينبغي على الناس اتباعه!

و هذا التصرف من المناطقة يدل على أن تصور الحقائق قد يحصل بالرسوم أيضًا، وأن التعريف بالعرضيات طريق صحيح للعلم بالأشياء غير البدهية، إلا إذا اعترفوا بأنهم غير محققين لعلومهم! فإذا كانوا غير محققين لها فليس لهم حينئذ حق أن يدعوا بطلان طريقة غيرهم حتى يثبتوا صحة تصورهم أولًا.

ومما يدل على تناقضهم أيضًا اعتراف حذاقهم كالفارابي وابن سينا بأن حقائق الأشياء لا يمكن للقدرة البشرية أن تدركها، وفي هذا يقول الفارابي: «الوقوف على حقائق الأشياء ليس في قدرة البشر، ونحن لا نعرف من الأشياء إلا الخواص واللوازم والأعراض، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض، فإنا لا نعرف حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضًا حقائق الأعراض، ومثال ذلك: أنا لا نعرف حقيقة الجوهر، بل إنما عرفنا شيئًا له هذه الخاصية، وهو أنه الموجود لا في موضوع، وهذا ليس حقيقتَه، ولا نعرف حقيقة الجسم، بل نعرف شيئًا له هذه الخواص، وهي الطول والعرض والعمق، ولا نعرف حقيقة الحيوان، بل إنما

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ١١٧).

(٢) انظر : تحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي ص(٢٠).

نعرف شيئًا له خاصية الإدراك والعقل»[1].

ويقول ابن سينا: «الفصل المقوم للنوع لا يُعرف ولا يُدرك علمه ومعرفته، والأشياء التي يؤتى بها على أنها فصول فإنها تدل على الفصول وهي لوازمها، وذلك كالناطق فإنه شيء يدل على الفصل المقوم للإنسان»[2].

فهذا اعتراف منهم بأن حقائق الأشياء - على اصطلاحهم - لا يمكن لقدرة البشر أن تصل إليها، فكيف يجعلونها محل العلم الحقيقي وهي لا يمكن أن يوصل إليها؟! ومنتهى هذا الاعتراف أن الناس لا يمكن أن يصلوا إلى العلم اليقيني بالأشياء! لأنهم قرروا أن الأشياء لا تعرف إلا بمعرفة حقيقتها، ثم يقررون أن حقيقتها لا يمكن أن تعرف!.

الوجه الخامس: أن غاية الحد الأرسطي هي التصور الكلي للشيء المجهول، فالحد عندهم إنما يبين الماهية الكلية فقط، ولا يهتم بالمشخص المحسوس كما سبق، والاهتمام بإثبات الأمور الكلية سيطر على بحوث الفلاسفة اليونان في الإلهيات والمنطق وغيرها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «منتهى عقلهم أمور عقلية كلية كالعلم بالوجود المطلق وانقسامه إلى علة ومعلول وجوهر وعرض وتقسيم الجواهر ثم تقسيم الأعراض، وهذا هو عندهم الحكمة العليا والفلسفة الأولى ومنتهى ذلك العلم بالوجود المطلق الذي لا يوجد إلا في الأذهان دون الأعيان»[3].

ومما يدل على سيطرة فكرة الكلي عند المناطقة أمور:

منها: أن العلم اليقيني عندهم منحصر في تحصيله دون العلم بالجزئي كما سبق ذكره[4].

---

(١) التعليقات، للفارابي ص(٤٣).

(٢) التعليقات، لابن سينا ص(١٣٧).

(٣) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (١/ ٣٦٦).

(٤) انظر: كتاب البرهان - ضمن الشفا - لابن سينا (٣/ ١٧٠).

ومنها: أنهم فسروا الغيب الذي جاءت به الرسل بالكليات، وذلك أنهم جعلوا عالم المعقولات الذي يبحثون فيه هو الغيب الذي جاء ذكره في نصوص الشرع، ولهذا جعلوا الفرق بين العقلي والحسي هو الفرق بين الغيب والشهادة، مع أن الأمر ليس كذلك لأن المعقولات التي يثبتها هؤلاء إنما هي معقولات في نفس الإنسان، وهي عرض قائم به، وهي بخلاف عالم الغيب الذي جاءت به الرسل كوجود الله تعالى ووجود الجنة والنار، فهي عوالم حقيقية لها وجودها الخاص بها[1].

ومنها: أنهم جعلوا تحصيل السعادة إنما يكون بإدراكه، وذلك أن سعادة النفس البشرية عندهم تكون بالعلم، وفي هذا يقول ابن سينا: «النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالمًا عقليًا مرتسمًا فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض من الكل»[2].

والمقصود هنا أن الحد لا يثبت إلا أمرًا كليًا، وهنا يقال: إن هذا غير مفيد في معرفة الجزئيات الواقعية التي يتعامل معها الناس لوجوه:

الوجه الأول: أن العلم بالكلي لا يفيد العلم بالجزئي، لأن خاصية الكلي غير خاصية الجزئي من حيث العموم، فإدراك المعنى العام لا يلزم منه إدراك المعنى الخاص، وقد أشار إلى هذا الرازي حين قال: «العلم بهذه المعلومات الكلية، ليس علمًا بتلك الذات المخصوصة، وإذا ثبت أنا لا نعلم إلا ذلك المعلوم الكلي، وثبت أن العلم بذلك المعلوم الكلي ليس نفس العلم بتلك الذات المخصوصة لزم بأنا لا نعرف تلك الذات المخصوصة»[3].

ويقول ابن تيمية في تأكيد هذا المعنى: «العلم بالكلي من حيث هو كلي لا

(١) انظر: الصفدية، لابن تيمية (٥٣٤).

(٢) النجاة، لابن سينا (١/ ١٢).

(٣) المطالب العالية في العلم الإلهي، للرازي (٢/ ٩٣).

يوجب علمًا بشيء من المعينات الموجودة، فمن علم أن كل إنسان حيوان لم يوجب ذلك أن يعلم إنسانًا بعينه ولا شيئًا من تعيناته ولا عدد الأناسي، بل ولا يعلم حيوانًا بعينه»[1]، ويقول أيضًا: «الحدود إنما هي أقوال كلية كقولِنا: «حيوان ناطِق» و«لفظ يدل على معنى» ونحوِ ذلِك؛ فتصور معناها لا يمنع مِن وقوعِ الشركةِ فِيها، وإِن كانت الشركة ممتنِعة لِسببٍ آخر، فهِي إذن لا تدل على حقيقةٍ معينةٍ بِخصوصِها، وإِنما تدل على معنى كلي، والمعانِي الكلية وجودها فِي الذهنِ لا فِي الخارِجِ، فما فِي الخارِجِ لا يتعين ولا يُعْرف بِمجردِ الحد، وما في الذهن ليس هو حقائِق الأشياء، فالحد لا يفيد تصور حقيقةٍ أصلًا»[2]، لأن الشيء الجزئي لا يعرف إلا بما يدل على ما يخصه من أوصاف، والمعنى العام لا يدل على هذا الوصف المخصوص، ولهذا يقول أبو النجا الفارض: «حدثونا عما فرغتم إليه من حدود الأشياء أينفعكم في تعريف الجزئيات؟! فإن قالوا نعم، قيل لهم: فأخبرونا بحدود كل جزئي في العالم، وكل ذرة حتى تجدوا لها من نفسها صفة، فتُبِينُوها عن غيرها، وهذا مما يشهد الحس بفساده وبعذره.

فإن قالوا: لا تنفع الحدود في الجزئيات، وإنما تنفع في الصور والأجناس، قلنا: فقد انتقض قولكم: إن الجنس والنوع يعطيان ما تحتهما من الأشخاص اسمهما وحدودهما؛ لأن الشخص لا يُوقَف على حده.....»[3].

وهذا كله راجع إلى أصل ما تتحقق به معرفة الأشياء، وهو أن الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، ومعنى هذا الأصل: أن الوصف الذي يدل على أمر مشترك بين الأشياء لا يدل على الأمر الذي يميز كل شيء منها عن الأشياء

(١) درء التعارض، لابن تيمية (١٠/ ٣٠).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٤٨).

(٣) الخمسين مسألة في كسر المنطق، لأبي النجا الفارض ص(٢١).

الأخرى، فالكلي لا يدل إلا على ما به الاشتراك بين أشياء كثيرة، وهذه الدلالة لا تنفع في معرفة الجزئي؛ لأن معرفة الجزئي لا تتحصل إلا بما يدل على الامتياز، وهذا لا يكون إلا بالوصف الخاص، فتحصل أن الحد لا يفيد العلم بالجزئي.

والوجه الثاني: أن العلم بالجزئي قد يكون أظهر من العلم بالكلي، فليس بالضرورة أن كل كلي هو أظهر في العلم من الجزئي كما أطلق ذلك أرسطو وأتباعه، وذلك أن الظهور والخفاء ليست أوصافًا قائمة بالأشياء، وإنما هي أوصاف قائمة بالأنفس عن الأشياء، وما يقوم بالأنفس يختلف اختلافًا واسعًا بحسب اختلاف أحوال الناس.

الوجه السادس: قولهم: إن العلم ينبغي أن يكون متوجهًا إلى الكلي - بدعوى أنه هو العلم الثابت اليقيني، وأما العلم بالجزئي فهو علم متغير - غير صحيح؛ لأن لفظ الثبات والتغير هنا لفظ مجمل يحتمل معنيين، أحدهما صحيح والآخر باطل، أما **الأول**: وهو أن المراد بالثبات هو عدم قبول التغير مطلقًا، وأما **الثاني**: وهو أن المراد بالثبات هو ثبات العلم بالشيء مع ثبات خواصه، فمتى ما كانت خواص الشيء ثابتة كان العلم ثابتًا، وإذا تغيرت الخواص تغير العلم بالشيء.

فإن قصدوا المعنى الأول فهو غير مقبول، ولا يشترط في العلم بالشيء ألا يقبل التغير مطلقًا، بل اشتراطه باطل، وذلك أن العلم تابع للمعلوم فمتى ما تغير المعلوم فلا بد أن يتغير العلم وإلا أصبح جهلًا.

وأما إن قصدوا المعنى الثاني، فهذا المعنى يتحقق بالعلم بخواص الأشياء الحسية الملازمة لها، فلا داعي للقفز إلى الكلي لاشتراط اليقين في العلم، وارتباط العلم بخصائص الأشياء لا ينافي ثباته ويقينيته؛ لأن وجود الأشياء الحسية وجود يقيني.

وأيضًا فإن الرد على السوفسطائية يتحقق بربط العلم بخواص الأشياء الملازمة لها؛ لأن من أصول الإشكال عندهم أنهم لم يفرقوا بين ما يقوم في أنفسهم عن

الأشياء وبين ما يقوم في الأشياء نفسها، فظنوا أن كل ما يقوم بأنفسهم لا بد أن يكون قائمًا بالأشياء، وحل شبهتهم يكون ببيان عدم التلازم بين ما يقوم بالأشياء وبين ما يقوم بالأنفس عنها، وهذا ما لم يفعله أرسطو؛ لأنه سلم لهم بأن ما يتصوره الحس ليس هو العلم الحقيقي، ولكنه خالفهم في أنه أثبت العالم المعقول وهم لم يثبتوه كما سبق بيانه.

وأما الطريق الثاني من النقد: وهو النقد التفصيلي، فيبين فيه الغلط الواقع في كل قاعدة على التفصيل.

فأما القاعدة الأولى، وهي: أن التصورات غير البدهية لا تدرك إلا إذا أدركت ماهيتها الكلية، فقد سبق بيان أنها مكونة من ثلاثة أمور:

الأول: إثبات الحقائق الكلية.

والثاني: أن الحقائق الكلية هي حقائق الأشياء.

والثالث: إثبات إمكان الوصول إليها.

فهذه الأمور الثلاثة ترجع إليها القاعدة الأولى من قواعد الحد الأرسطي، وكل واحد منها قد خالفهم فيه مخالف، واعترض عليهم فيه معترض، وبالضرورة فكل من خالفهم فيه فلا بد أن يخالفهم في حقيقة الحد.

أما الأمر الأول: وهو إثبات حقائق كلية فيما وراء المحسوسات، فحاصل كلامهم في هذا الأمر أن للأشياء حقائق ثابتة وراء المحسوسات، وأن هذه الحقائق توجد كلية مع أفرادها الجزئية المحسوسة، وهذه هي مسألة وجود الكليات في الخارج، وسيأتي تفصيل قولهم فيها، والمقصود هنا ذكر أصل المسألة، وبيان أن من خالف المناطقة فيه فلا بد أن يخالفهم في مسألة الحد، وسنذكر هنا من خالفهم فيه، ووجه مخالفتهم للحد أيضًا.

فقد خالفهم فيه:

١- الاسميون: وهم من ينكر وجود الحقائق الكلية مطلقًا سواء في الخارج أو في الذهن، وحقيقة مذهبهم: أن الكليات مجرد أسماء لا يقابلها شيء في الخارج ولا يقابلها شيء في الذهن[1].

وأخذ بهذا المذهب - أي: الاسمية - الحسيون على اختلاف طبقاتهم، وهم كل من قصر المعرفة على الحس، ومن أخذ بهذا المذهب فإنه لا بد أن ينكر الكليات؛ لأن الحس لا يدرك إلا ما هو جزئي فقط، ولهذا يقول باركلي[2]: «مهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد، ومن الممتنع عليّ أيضًا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة... وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة»[3].

ومع هذا فإنه حاول أن يقبل الحد الحقيقي المبين للماهية، ولكنه أنكر أن يكون له معنى مقابل في الذهن، ويقول: إن أصحاب المعاني المجردة يخلطون بين المعنى الذي يتصور - وهو جزئي - وبين الحد الذي لا يمكن أن يتصور، ولكن هذا تناقض منه؛ لأن الحد الحقيقي لا يقوم إلا على اعتبار الماهية المجردة[4].

---

(١) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي (٦٩٤)، وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠)، وفلسفة العصور الوسطى، لعبد الرحمن بدوي ص(٨٢، ١٧٩، ١٨٦).

(٢) باركلي (١٦٨٥ - ١٧٥٣)، فيلسوف إنجليزي، من أئمة المذهب الحسي. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(١٦٢)، الموسوعة الفلسفية، لعبد الرحمن بدوي (١/ ٢٨٧)، تاريخ الفلسفة الغربية، لبرتراند راسل (٣/ ٢٣٣) ترجمة محمد فتحي الشنيطي.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(١٦٥).

(٤) المرجع السابق. ص(١٦٦).

وتبعه على ذلك «جون مل» فأنكر التصور الكلي أو الفكرة الكلية المجردة وقال: «نحن لا نفكر في الفرس بوجه عام، بل نفكر في فرس معين»[1].

وليس المقصود هنا تفصيل مذهب الاسميين، وإنما المقصود ذكر أصلهم الذي بنوا عليه إنكارهم لحقيقة الحد الأرسطي، فالتعريف على أصلهم لا يمكن أن يكون الغرض منه بيان الماهية؛ إذ لا ماهية كلية مجردة، بل هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ، فالتعريفات هي تعريفات ألفاظ وليست تعريفات أشياء[2].

وفي هذا يقول «جون استيوارت مل»: «ليس للحدود أهمية في كسب العلم كما قال المناطقة؛ لأنها قضايا ذاتية، والقضية الذاتية في الواقع ترجمة للفظ لا تبين حقيقة شيء، بالإضافة إلى أن ما يسميه المناطقة الحد التام ليس حدًّا تامًّا في الحقيقة ... إذن إذا أردنا أن نعرف الإنسان تعريفًا يكون قريبًا إلى التام لا بدّ أن نصفه أيضًا فضلًا عن الحد ونأتي بكثير من العوارض... والقصد من هذا البيان هو أن تعريف المنطقي عبث مطلقًا»[3]. وقال «ماكس بلاك»: «إن التعريف هو دائمًا تعريف للألفاظ وليس للأشياء»[4].

وأكد هذا المعنى «برتراند راسل»[5] فإنه لا يعترف إلا بالتعريف الاسمي الذي

(١) الموسوعة الفلسفية، لبدوي (٢/ ٤٦٩).
(٢) انظر: المرجع السابق، نفس الإحالات.
(٣) عن كتاب «المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني»، لمصطفى طباطبائي ص(١٤٦).
(٤) مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(١٠٧).
(٥) برتراند راسل (١٨٧٢م - ١٩٧٠م)، أحد كبار أعلام المنطق الرياضي، نشر كتبًا كثيرة، منها: مبادئ الرياضيات، ومسائل الفلسفة، وتحليل الفكر. انظر: الموسوعة الفلسفية، لبدوي (١/ ٥١٧)، وتاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(٤٣١)، وبرتراند راسل، لزكي نجيب.

هو بيان معاني الألفاظ، فقد ذكر في كتابه تاريخ الفلسفة الغربية أن نظرية الحد عند أرسطو قائمة على فكرة الماهية، وهذه الفكرة في رأيه مشوهة إلى حد لا يرجى معه تقويمها، ثم ذكر أن الماهية ترجع في حقيقتها إلى طريقة استخدام اللغة؛ لأن الشيء يستحيل أن تكون له ماهية[1].

وتبعه على ذلك أصحاب المنطقية الوضعية[2]، فأنكروا الكليات وأنكروا حتى صفة الوحدة للكلمة الواحدة، وفي هذا يقول زكي نجيب[3]: «الكلمة الواحدة ليست في الحقيقة واحدة إلا على سبيل التجوز»[4]، فكلمة العقاد مثلًا ليست تشير إلى رجل معين، بل تجمع تحتها ألوف الحالات التي مرت متتابعة وكونت حياة رجل معين يقال له العقاد[5]، وقد لخص زكي نجيب محمود مذهبهم في التعريف فقال: «هدف التعريف هو تحديد الطريقة التي تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، بل إن هؤلاء لا يريدون بالتعريف أن يحدد ما الذي يجعل الشيء هو ما هو، بل أن يحددوا ما يجعل

(١) تاريخ الفلسفة الغربية، لرَاسل (١/ ٣٠١) ترجمة زكي نجيب، وأحمد أمين.

(٢) المنطقية الوضعية: نزعة حسية اسمية غالية، ويطلق على أصحابها اسم «جماعة فيينا»، وهذه النزعة تقوم على عدة مبادئ: الأول: إنكار الميتافيزيقا؛ لأنها لا تدرك بالحواس. الثاني: اعتماد مبدأ التحليل، وأن الفلسفة إنما هي تحليل للكلام، ومعنى هذا أن موضوع الفلسفة هو علم المعنى فقط، وترتب عليه الأحكام في الفلسفة التحليلية، وقد تبنى هذه النزعة فلاسفة كبار كأمثال رَاسل وجورج مور، وزكي نجيب محمود. انظر: فلسفة برتراند راسل، لمحمد مهران ص(١٩، ٢٩)، ونحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(١٥، ٣٤، ٣٥)، وموقف من الميتافيزيقا، لزكي نجيب ص(٢٨، ٣٥ - ١٤٥).

(٣) زكي نجيب محمود (١٩٠٥م - ١٩٩٣م)، من رواد الوضعية المنطقية، ومن المتحمسين لها كثيرًا، ألف كتبًا كثيرة منها: المنطق الوضعي، وموقف من الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية، وديفيد هيوم وغيرها كثير. انظر: زكي نجيب محمود، كتاب تذكاري عنه، إشراف حسن حنفي.

(٤) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٨٢).

(٥) نفس المرجع، ونفس الصفحة.

الشيء حقيقيًّا بأن يطلق عليه اسم من الأسماء، أي ما الصفات التي اتفقنا أو نريد أن نتفق على أن تكون أساسًا للتسمية؟ إنهم لا يبحثون عن الجوهر المفروض علينا نحن بحكم تواضعنا عليه في طريقة استعمالنا للغة في التفاهم... ليس هدف التعريف أن يحدد جوهر الشيء، بل هدفه أن يحدد معنى الكلمة في الاستعمال، وإن كان ذلك كذلك فليست وسيلة التعريف أن تحلل عناصر الشيء إلى ما هو جنس وما هو فصل، بل وسيلته أن تستبدل بالكلمة أو العبارة المراد تعريفها كلمة أو عبارة أخرى لا تحتاج من السامع إلى إيضاح، ولئن كان التعريف الشيئي يقصر نفسه على أسماء الأشياء وحدها كشجرة وكتاب، فإن التعريف الاسمي يمتد حتى يتسع لكل كلمة في اللغة...»[1].

وقد نقد زكي نجيب الحد الأرسطي بناء على مذهبه هذا نقدًا لاذعًا، فقال: «كان من رأي أرسطو - كما هو معلوم لكل من درس منطقه - أن تعريف أية كلمة إنما يكون بذكر الجوهر الذي منه يتألف معناها، ومؤدّى ذلك أن تبدأ بكلمة تصادفها وتريد أن تحدد تعريفها، ثم تحاول بعد ذلك أن تبحث عما يؤلف لها معنى، وكثيرًا جدًّا ما تكون الكلمة التي بين يديّ اسمًا زائفًا أطلق على غير مسمى - لكنني - لو سرت على نهج أرسطو فلا يجوز أن أسأل عن الكلمة التي أريد تعريفها قبل محاولة تعريفها: هل هي أولًا كلمة حقيقية لها ما تسميه في دنيا الأشياء؟ فإن كانت اسمًا حقيقيًّا كان عليّ أن أحدد صفات الشيء المسمى بها فيكون ذلك هو تحديد دقيق لمعنى الكلمة المراد تحديد معناها.

ألا إنها لنكبة ثقافية كبرى تصاب بها الأمة إذا سادت بين قادة الرأي فيها عادة التفكير على النهج الأرسطي الذي أسلفناه؛ لأنهم عندئذٍ سيخوضون في بحر من الثقافة اللفظية الفارغة، إنهم سيتمسكون بكل ما في أوراقهم ودفاترهم ومجلداتهم

(١) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٢٦).

من الألفاظ ثم يصبح مجهودهم الفكري بعد ذلك هو أن يشرحوا هذه الألفاظ ثم يشرحون الشروح ثم يضعون لهذه الشروح هوامش شارحة يعلقون عليها مجلدات في إثر مجلدات، مع أن الألفاظ الأولى التي بنوا عليها هذا البناء الهش كله قد تكون زائفة بغير معنى»[1].

وما ذهب إليه الاسميون من بطلان تعلق التعريف ببيان ماهية الشيء وجوهره صحيح، ولكن مستندهم – وهو نفي وجود الكليات مطلقًا في الذهن وفي الخارج – الذي اعتمدوه في نقض الحد الأرسطي ليس بصحيح، وقد أدى بهم هذا المستند إلى الوقوع في أغلاط عدة سيأتي ذكرها – إن شاء الله، والصواب الذي قالوا به إنما قالوه لما في أصلهم من حق.

وبهذا يعلم أن المستند أو الأصل الباطل قد ينتج عنه ما هو حق وصواب، ولكن هذا الصواب إنما يكون ناتجًا من الحق الذي في هذا الأصل، وعلى هذا فالأصل الباطل من كل وجه لا ينتج عنه إلا ما هو باطل، والأصل الصحيح من كل وجه لا ينتج إلا ما هو صحيح، ولكن ما كان صحيحًا من كل وجه قد يتعلق به الباطل من جهة الناظر فيه لا من جهته في نفسه، وقل مثل هذا في الأصل الباطل من كل وجه.

فظهر بهذا التقرير أن ما يتعلق بالأصل المعين من حق أو باطل إما أن يكون راجعًا إليه في نفسه، وإما أن يكون راجعًا إلى الناظر فيه.

٢- وممن خالف المناطقة في اعتبار الأمر الأول التصوريون، وحقيقة مذهبهم أن الكليات لا توجد إلا في الذهن، وأنه لا وجود لها في الخارج، فلا يوجد في الخارج إلا ما هو جزئي[2].

---

(١) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٩).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠)، والموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة ص(٦٩٤).

ولما كان ابن تيمية من أنصار هذا المذهب كان من أبرز ما نقد به الحد عندهم أنه يبحث في الأمور الكلية فقط، وليس له تعلق بالأمور الجزئية الفردية، ولهذا كان كثيرًا ما يكرر أن وجود الكليات وجود ذهني، وأنه لا وجود لها في الخارج، وينقد علوم الفلاسفة والمنطق بأنها لا تُثبت إلا ما هو كلي خارج عن الوجود الحسي، وفي هذا المعنى يقول: «الماهية الكلية إنما تكون كذلك في الذهن، وما في الذهن لا يوجد في الخارج إلا معينًا»[1]، وقال أيضًا: «هؤلاء الفلاسفة كثيرًا ما يخلطون فيظنون ما هو موجود في الأذهان موجودًا في الخارج، مثلما غلط أولهم فيثاغورس وشيعته في الأعداد المقارنة المطلقة المجردة، حيث ظنوا أنها في الخارج مجردة عن المعدودات والمقدرات، ومثلما غلط أفلاطون وشيعته في الطبائع الكلية كالإنسان الكلي والحيوان الكلي؛ حيث ظنوا أنها تكون في الخارج كليات مجردة عن الأعيان أزلية أبدية لم تزل ولا تزال ...

وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته والمتأخرين الذين سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا وردوا على متقدميهم ... ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية، فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان»[2].

وليس المقصود هنا تفصيل مذهب ابن تيمية في الكليات، وإنما المقصود بيان مخالفته للمناطقة في هذه المقدمة، وهي إثبات حقائق كلية ثابتة في الخارج، ومخالفة ابن تيمية لهم في هذه المقدمة من جهتين:

الأولى: أن هذه الحقائق لا توجد في الخارج كلية.

والثانية: أن ما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء.

---

(١) درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (٥/ ٢٧).

(٢) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٢٧٩).

وفي هذا المعنى يقول: «الحدود إنما هي أقوال كلية ... فهي إذن لا تدل على حقيقة معينة بخصوصها، وإنما تدلّ على معنى كلي، والمعاني الكلية وجودها في الذهن لا في الخارج، فما في الخارج لا يتعين ولا يعرف بمجرد الحدّ، وما في الذهن ليس هو حقائق الأشياء»[1].

وممن نقد الحد الأرسطي من هذه الجهة أعني إنكار وجود الكليات في الخارج بعض أصحاب علم الكلام، وفي إثبات كون الكليات لا تكون إلا في الذهن يقول الشهرستاني: «التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية لا يكون إلا في الذهن، فليس في الوجود حيوان هو جنس، ولا ناطق هو فصل، بل هما اعتباران في الذهن لا في الخارج.

وكيف يحصل أمر كلي في الوجود ولا كلي إلا في الذهن»[2]، وممن صرح بنفي وجود الكليات في الخارج الرازي في بعض كتبه، وفي هذا يقول: «يمتنع أن يكون الكلي موجودًا في الخارج في الأعيان مشتركًا فيه بين أشخاص، فلو كان موجودًا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفًا بالصفات المتضادة......»[3].

فالمتكلمون إذن لا يمكن أن يقولوا بالحد الأرسطي؛ لأنهم مخالفون لما بُنِيَ عليه من أصول، فعدم قبولهم للحد ناتج عن عدم قولهم بوجود الكليات في الخارج[4]، وعلى هذا فهم إنما أنكروا الحد؛ لأنه مبني على ما هو باطل عندهم، فتركهم للحد لبطلانه لا لعسره وصعوبته فقط كما ذكر ذلك عنهم الغزالي، فإنه لما قرر صعوبة الحد الحقيقي قال: «ولذلك لما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز، فقالوا: هو

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٤٨).

(٢) مصارعة الفلاسفة، للشهرستاني ص(٥١).

(٣) نهاية العقول، للرازي (١/ ١٣٠ – أ) بواسطة: فخر الدين الرازي، للزركان ص(٥٠٤).

(٤) انظر: مقدمة في الفلسفة العامة، ليحيى هويدي ص(٢١١).

القول الجامع المانع»[1]، فأوهم أن المتكلمين إنما تركوا الأخذ بالحد لأجل أنه صعُب عليهم تحقيقه، وهذا مخالف لما صرحوا به.

٣- وممن خالف المناطقة في اعتبار الأمر الأول وهو وجود حقائق مطلقة ثابتة في الخارج من قال بالحقيقة المطلقة المنافية للتعدد.

ومن هؤلاء أصحاب وحدة الوجود، فإن حقيقة مذهب هؤلاء أن الوجود واحد لا تعدد فيه، وهذا الموجود الواحد هو الله سبحانه وتعالى، وما هذه التعددات الظاهرة التي نراها إلا مظاهر لحقيقة واحدة، هي الحقيقة الإلهية - تعالى الله عما يقولون -[2].

وهذه النظرية قال بها بعض متفلسفي الصوفية، ولما كانت هذه النظرية تخالف المنطق الأرسطي من جهة أن المنطق قائم على تعدد هذه الحقائق فقد نقده بعض هؤلاء ولم يعتبروه طريقًا للمعرفة، وأنشأوا بدله منطقًا جديدًا سماه بعضهم بمنطق المحقق - أي الذي أدرك الحقيقة - وهو منطق ليس من جنس ما يكتسب بالنظر العقلي، وإنما هو من قبيل النفحات الإلهية التي يبصر بها الإنسان ما لم يبصر ويعلم ما لم يعلم[3].

ومن أبرز من نقد الحد من هذه الجهة - أعني القول بوحدة الوجود - ابن سبعين[4]

(١) معيار العلم، للغزالي (٢٧١).

(٢) انظر: الموسوعة الفلسفية العربية، إشراف معن زيادة (٢/ ١٥١٧)، والمعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية (٢١٢)، والفكر الصوفي، لعبد الرحمن عبد الخالق ص(١١٥).

(٣) انظر: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، لأبي الوفاء التفتازاني ص(٢٩٥).

(٤) ابن سبعين: عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر، اختلفوا في سبب تلقيبه بابن سبعين على أقوال، واختلفوا في سنة ولادته فقيل ٦١٣هـ وقيل ٦١٢هـ وتوفي سنة ٦٦٩هـ وهو من القائلين بوحدة الوجود، ألف كتبًا منها: بُدُّ العارف، ورسالة الفتح المشترك، ورسالة الإحاطة. انظر ترجمة مطولة له في كتاب: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، لأبي الوفاء التفتازاني.

والسهروردي[1] المقتول.

ونقدهم للحد وقضاياه بناءً على مذهبهم يتحصل في أوجه:

الأول: أن الحد عند المناطقة فيه تفرقة بين الحاد والمحدود؛ لأنه عند المناطقة قول الحاد، وهذا يقتضي القول بالاثنينية، والمحقق يؤمن بوجود مطلق واحد ولا مجال عنده للتفرقة في الوجود، ولهذا قالوا بأن الحقائق كامنة في النفس أبدية ثابتة لا تتغير حتى لا تحتاج إلى طلب، فالعلم والعالم والمعلوم شيء واحد عندهم[2].

الثاني: أنهم يرفضون القول بالكليات؛ لأن الوجود عندهم واحد لا انفصال فيه يدل على جنس ونوع، وفي هذا المعنى يقول ابن سبعين لما ذكر تعريف الجنس والفصل: «واعلم أن الجنس صورة الكلي في الذهن، وتجرد الصور المادية، وتركيب الانفعال والوهم على أمثلة الحس، وثبوت الضمير على ترتيبها كذلك حتى يصرفها بحقيقة الوحدة للوجود الحامل لكل موجود، فيخلع خبر الإضافة، ويخلص الأفراد، ويجمع المناسب، ويبدد النظر إلى ذلك، فيعسر فرض الكثرة، بل لا يمكن أصلًا.

فعلام ركب المنطقي الجنس إذن ولا خلاف في الوجود؟ ومن ماذا انفصل النوع ولا موجود إلا الأول؟ فما الجنس والكثرة إلا عبودية»[3].

ورفض الفصل أيضًا؛ لأن الفصل يحمل الإضافة بين اثنين، على حين أن الوجود

---

(١) السهروردي: هو يحيى بن حبش بن ميرك السهروردي، الفيلسوف المقتول، من أئمة الصوفية القائلين بوحدة الوجود والفلسفة الإشراقية، من كتبه: حكمة الإشراق، وقد جمعت كتبه ورسائله في مجلدين. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢١/ ٢٠٧)، ووفيات الأعيان، لابن خلكان (٦/ ٢٦٨).

(٢) انظر: بُدُّ العارف، لابن سبعين ص(٣٦)، وابن سبعين وفلسفته، لأبي الوفاء التفتازاني ص(٣٠١).

(٣) بُدُّ العارف، لابن سبعين ص(٥٧).

في الحقيقة واحد.

ورفض الخاصة كذلك؛ لأن الخاصة من لواحق الوجود وتشير إلى التعدد، والمحقق يؤمن بوجود مطلق لا تعدد فيه.

ورفض العرض أيضًا، وقال عنه: إنه وهم يُحمل على وهم[1].

وقد ذكر ابن سبعين كلية سادسة أسماها الشخص، وحقيقتها: ما كان من الألفاظ دالًّا على جملة تختص الإشارة بها وتقع عليها دون غيرها، كقولك: هذا الرجل وهذا الجمل، وهو متبع في زيادة هذه الكلية لإخوان الصفا، ولكنه رفضها أيضًا، لأن المحقق يرى أن الشخص ظل الحقيقة واسم ليس بصادق[2].

الثالث: أنهم رفضوا المقولات العشر، ورفضهم لها قائم على أنها تفيد التعدد في الوجود ولا تعدد فيه عندهم[3].

ورفض أصحاب وحدة الوجود للحد الأرسطي والكليات بناء على هذا المذهب باطل ويظهر بطلانه من بطلان قولهم بكون الوجود حقيقة واحدة لا تقبل التعدد.

٤- وممن خالف المناطقة في هذه المقدمة من جهة عدم ثبات الحقائق «هيجل»[4] في قوله بالحقيقة المطلقة والفكرة المطلقة، والتصور المطلق الذي أقام

---

(١) انظر: بُد العارف، لابن سبعين ص(٥٧ - ٦٢)، وابن سبعين وفلسفته، لأبي الوفاء التفتازاني ص(٣٠٥ - ٣١٢).

(٢) انظر: بُد العارف، لابن سبعين ص(٦٣)، وابن سبعين وفلسفته، لأبي الوفاء التفتازاني ص(٣١٣).

(٣) انظر: بُد العارف ص(٣٩ - ٥٤).

(٤) هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١) من رواد المذهب المثالي، قال بالفكرة المطلقة وقرر أن كل شيء مشتمل على نقيضه بناء على قوله بالصيرورة. انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(٢٧٤)، والموسوعة الفلسفية، لبدوي ص(٢/ ٥٧٠).

عليه منطقه، فإن «هيجل» أقام فلسفته ومنطقه على إثبات وجود الحقيقة المطلقة، ولكنه جعلها غير ثابتة، بل هي متطورة، فـ«هيجل كأفلاطون وأرسطو، يذهب إلى القول بحقيقة روحانية عليا وراء هذا العالم المحسوس بما فيه من كائنات جزئية، إلا أنه يختلف عنهما في أن الحقيقة الروحية عنده متطورة في الكشف عن نفسها، على حين أن الفيلسوفين القديمين كانا يريان أنها حقيقة ثابتة ساكنة ...... أما والحقيقة الكونية متطورة عند «هيجل»، فلا بدّ أن يتغير تصوره للمنطق تبعًا لذلك، فلم يعد يرضيه المنطق الأرسطي الصوري الكوني؛ لأنه لا يصور الحقيقة المتطورة، واستبدل به منطقًا تطوريًا يقابل به الحقيقة كما تصورها ......»[1].

٥- وممن خالف المناطقة في المقدمة الأولى أصحاب الارتباط العام بين الأشياء، وحقيقة مذهبهم أنه لا يمكن أن تعلم شيئًا من الكون حتى تعلم كل شيء؛ لأن كل مكونات العالم مرتبطة بعضها ببعض[2]، وهذه الفكرة تعتبر امتدادًا لفكرة «هيجل»، ولهذا كان التعريف أحد المواضع التي نقدها أصحاب هذه النظرية؛ لأنه في ظنهم لا يقر بوجود الارتباط بين الأشياء، ولا يتناولها إلا في حال عزل بعضها عن بعض[3].

وما ذكره أصحاب فكرة الارتباط العام ليس بصحيح لأمور:

الأول: أن الارتباط العام بين الموجودات بجعل بعضها سببًا في بعض أو بعضها شرطًا للآخر لا ينافي إمكان تعريف كل فكرة أو جزء من العالم على حدة.

الثاني: أن أصحاب هذه الفكرة استخدموا التعريف وجعلوه أسلوبًا للتعريف

(١) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٣٤٣).

(٢) انظر: فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر ص(٢٩٥)، ونحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(١٠٥).

(٣) انظر: المرجع السابق نفس الصفحة.

بمذهبهم[1].

فتحصل من كل ما سبق أن كل من خالف المناطقة في المقدمة الأولى، وهي إثبات حقائق الأشياء الكلية، فلا بد أن يكون مخالفًا لهم في حقيقة الحد، وظهر أيضًا تحديد موطن الخطأ عندهم في المقدمة الأولى، وهو أن الخلل عندهم هو في قولهم بوجود الكليات في الخارج، وأما ما نقدوا به من المذاهب والاتجاهات الأخرى، فهو غير صحيح في مستنده الذي بني عليه كما سبق بيانه.

وأما اعتبار الأمر الثاني وهو: أن الحقيقة الكلية هي حقائق الأشياء التي يتعلق بها العلم الحقيقي، فحاصل كلامهم فيها: أن وجود الشيء الحقيقي هو الوجود المعقول له(الكلي)، وأما الوجود المحسوس فهو وجود عارض للشيء لا يدوم له ولا يبقى، بل يعرض ويزول، ولهذا يقول ابن رشد: «معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء»[2]، ومعنى معقولات الأشياء هو وجودها المجرد عن المادة وما يتعلق بها، كما وضح ابن سينا ذلك حين قال: «المعقول من الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء..... فمعقولية الشيء هي بعينها وجوده المجرد عن المادة وعلائقها»[3]، فالوجود المعقول هو وجود كلي لا جزئي قال ابن سينا: «المعقول من كل شيء لا يتخصص بشخص معين، بل يكون كليًّا ويشترك فيه كثيرون»[4].

والعلم الحقيقي إنما يَطلب هذا الوجود المعقول، الذي هو الوجود الكلي للأشياء، ولهذا عرَّفوا الفلسفة بأنها معرفة الأشياء بحقائقها، وفي هذا يقول الكندي[5]: «أعلى

(١) انظر: المرجع السابق، ص(٢٩٦).
(٢) تهافت التهافت، لابن رشد ص(٣٦٥).
(٣) التعليقات، لابن سينا ص(٦٠).
(٤) المرجع السابق ص (١٠٩).
(٥) هو يعقوب بن إسحاق الأشعبي، من الرؤساء في الحكمة والمنطق، ويقال له: فيلسوف العرب، له مصنفات في الفلسفة والمنطق، منها: كتاب الحدود. انظر: طبقات الأطباء والحكماء، ابن جلجل ص(٧٣) وسير أعلام النبلاء، للذهبي (١٢/ ٣٣٧).

الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة، التي حدها: علم الأشياء بحقائقها»[1]، ثم فسر الحقائق التي تقصدها الفلسفة فقال: «الفلسفة عالمة بالأشياء التي لها علمها بحقائقها، فهي إذن إنما تطلب الأشياء الكلية المتناهية»[2].

فالمناطقة قرروا أن الوجود الحقيقي للأشياء هو وجودها المعقول (الكلي)، واستندوا في ذلك على أن هذا الوجود هو الثابت الذي لا يعتريه تغير ولا تختلط به العوارض الجزئية المتغيرة.

وهذا المعنى الذي ذكره المناطقة لحقيقة الشيء، وجعلوا العلم بالشيء إنما يتحصل بالوصول إليه غير صحيح، وذلك أن حقيقة الشيء التي من تحصل عليها يكون قد تحصل على الشيء نفسه دون غيره لا بد أن تكون خاصة به، وعلى هذا فحقيقة الشيء هي وجوده الخاص به، والعلم الحقيقي بالشيء هو تصور هذا الوجود الخاص، لا التصور الكلي الذي يشركه فيه غيره، ويشمله ويشمل غيره، فتصور هذا الوجود الشامل هو تصور شامل عام لأشياء كثيرة، ولا يصح أن يُجعل تصورًا لموجود بعينه.

وعلى هذا فحقيقة الشيء هي: نفس الشيء المعين ووجوده الخاص به، فكل شيء ثبت له وجود خاص به لا يشركه فيه غيره من الأشياء، فهذا الوجود هو حقيقته التي تمثله دون غيره، وبه ينفصل عن الموجودات الأخرى، ولهذا عرَّف العلماء حقيقة الشيء بأنها ذات الشيء، وفي هذا يقول الزركشي[3]: «تطلق الحقيقة ويراد بها ذات

---

(١) كتاب الكندي إلى المعتصم - ضمن رسائل الكندي - ص(٩٧).

(٢) المرجع السابق ص(١٢٥).

(٣) هو محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي، ولد سنة ٧٤٥هـ من أئمة الشافعية في زمنه، له من المصنفات: البحر المحيط، وسلاسل الذهب، توفي سنة ٧٩٤هـ. انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر (٤/ ١٧).

الشيء وماهيته»[1].

وقد ورد في بعض كلام الفلاسفة كالفارابي وابن سينا ما يدل في ظاهره على أن حقيقة الشيء عندهم هي وجوده الخاص به، ومن ذلك قول الفارابي: «حقيقة الشيء هو الوجود الذي يخصه»[2]، ومن ذلك قول ابن سينا: «حقيقة كل شيء خصوصية وجوده الذي يثبت له»[3]، ومن ذلك قول ابن كمونة: «حقيقة الشيء خصوصية وجوده»[4].

ولكن هذه الأقوال ليست صريحة في أن الوجود الحقيقي للشيء هو الوجود الجزئي له، وذلك أن الوجود الخاص للشيء في نظرهم لا يتحقق إلا بالوجود الكلي المعقول، وإن كانوا قد قصدوا بقولهم الوجود المحسوس فهو مخالف لما قرروه سابقًا!

وقد ورد استعمال حقيقة الشيء بمعنى الشيء نفسه والوجود الخاص بالشيء في بعض نصوص الشريعة، ومن ذلك ما رواه أبو الدرداء[5] رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: **«إن لكل شيء حقيقة، وما بلغ عبد حقيقة الإيمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه»**[6]، ومعنى هذا الحديث:

(١) البحر المحيط، للزركشي (٢/ ١٥٢).

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، للفارابي (ف.٥)، بواسطة: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٢٩).

(٣) النجاة، لابن سينا ص(٢٢٩).

(٤) الجديد في الحكمة، لابن كمونة ص(٥٥٣).

(٥) هو عويمر بن زيد بن قيس الأنصاري الخزرجي، من أجلة الصحابة وقرائهم، توفي سنة ٣٢هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢/ ٣٣٥).

(٦) أخرجه أحمد (٦/ ٤٤١)، والبيهقي في الشعب (٢١٥)، وصححه الألباني في صحيح الجامع(٢١٥٠).

أن لكل شيء وجودًا يخصصه، من بلغه بلغ الشيء نفسه، وأن الإيمان له وجود يخصه لا يبلغه العبد حتى يؤمن بالقدر.

ومن ذلك أيضًا ما رواه أنس بن مالك(١) رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا يبلغ العبد حقيقة الإيمان، حتى يحب للناس ما يحبه لنفسه**»(٢).

وحقيقة الشيء بهذا المعنى لها مرادفات في لغة العرب، منها: لفظ «النفس»، فإنه يطلق ويراد به حقيقة الشيء، وفي هذا يقول أبو إسحاق: «النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما: خرجت نفس فلان أي روحه..... والضرب الآخر: معنى النفس فيه معنى جملة الشيء وحقيقته»(٣).

ومنها: لفظ «العين»، فإنه يطلق ويراد به حقيقة الشيء، قال في اللسان: «العين عند العرب: حقيقة الشيء»(٤)، فيقال: أصاب عين القبلة: أي حقيقة القبلة، ومنه قولهم تعين الشيء إذا انفصل وأصبح له وجود يخصه، قال في اللسان: «عين الشيء: نفسه وشخصه وأصله، والجمع أعيان، وعين كل شيء: نفسه وحاضره وشاهده»(٥)، وقد استعمل لفظ العين في النصوص بمعنى الشيء نفسه، ومنه ما رواه أبو سعيد الخدري(٦) أن النبي ﷺ قال لبلال لما باع صاعين من التمر بصاع: «**أوَّه! عين الربا، لا**

(١) هو أنس بن مالك بن ضمضم الأنصاري، خادم رسول الله ﷺ، ومن المكثرين من رواية الحديث، توفي سنة ٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٣/ ٣٩٥).

(٢) رواه أبو يعلى الموصلي في المسند، رقم (٣٠٨١)، والمقدسي في المختارة، رقم (٢٥٢٥)، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، رقم (١٧٨٠).

(٣) لسان العرب، لابن منظور (١٤/ ٢١٣).

(٤) المرجع السابق(٩/ ٥٠٧).

(٥) نفس المرجع السابق (٩/ ٥٠٨).

(٦) هو سعد بن مالك بن سنان الأنصاري الخزرجي، من المكثرين من رواية الحديث، توفي سنة ٧٤هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٣/ ١٨٦).

تفعل.....»[١]، ومعنى «عين الربا» أي نفسه وذاته[٢].

والمقصود هنا أن حصر حقيقة الشيء في وجوده الكلي المعقول كما زعم المناطقة غير صحيح، بل الوجود الحقيقي للشيء إنما يكون بتحققه في الخارج وتفرده بما يختص به من أوصاف.

وأما الأمر الثالث وهو: إمكان إدراك حقائق الأشياء.

فإنه يقال: إن إدراك الشيء يطلق ويراد به أحد نوعين:

المعنى الأول: الإدراك الكلي، والمراد به العلم بالشيء من كل وجه، بحيث يعلم لوازم الأشياء ولوازم لوازمها إلى ما لا نهاية، وهذا الإدراك غير مستطاع للبشر، وغير داخل في قدرتهم، وذلك أن معنى هذا هو العلم بكل شيء عن كل شيء، وهذا من خصائص علم الله تعالى التي لا يشركه فيها غيره.

فالعلم المحيط بكل شيء هو علمه سبحانه، قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِتَعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ يَعۡلَمُ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾[٣]، وقال تعالى عن نفسه: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلۡكَبِيرُ ٱلۡمُتَعَالِ﴾[٤]، فالله هو العالم بما كان وما يكون قبل كونه، وبما يكون ولما لم يكن بعْدُ قبل أن يكون، لم يزل عالمًا ولا يزال عالمًا بما كان وما يكون، ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء، سبحانه وتعالى أحاط علمه بجميع الكائنات باطنها وظاهرها، دقيقها وجليلها على أتم الإمكان، قال السعدي: «وهو بكل شيء عليم، قد أحاط علمه بالظواهر والبواطن

(١) رواه البخاري رقم (٢٣١٢)، ومسلم رقم (١٥٩٤).

(٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (٣/ ٣٣٣).

(٣) المائدة: ٩٧.

(٤) الرعد: ٩.

والسرائر والخفايا والأمور المتقدمة والمتأخرة»[1].

ولهذا نص العلماء أنه لا يعلم حقائق الأشياء إلا الله تعالى، وقصدهم بذلك العلم المحيط بالشيء من كل وجه، وكذلك نص علماء الفلك والأحياء وغيرهم على عجزهم عن الإدراك لكل خفايا العالم، ومن ذلك قول أينشتاين[2]: «إن كل ما جمعته عن الكون من معلومات لم يستطع أن يقدِّم لي عنه إلا أنه لغز مقفل يستعصي على الحل»[3]، ويقول الدكتور «ألكسيس كيرل»: «إن الكون الرياضي شبكة عجيبة من القياسات والفروض، لا تشتمل على شيء غير معادلة الرموز، الرموز التي تحتوي على مجردات لا سبيل إلى تفسيرها»[4]، وكلامهم في بيان عجزهم كثير جدًّا.

وممن قرر أن العقل البشري لا يمكن أن يدرك حقائق الأشياء محمد عبده[5]، فإنه ذكر أن غاية ما يصل إليه الإنسان في علمه بالأشياء هو الوصول إلى معرفة العوارض، وفي هذا يقول: «إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهي إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التي تقع تحت الإدراك الإنساني حسًّا كان أو وجدانًا أو تعقلًا ...... أما الوصول إلى كنه حقيقة ما، فمما لا تبلغه قوته، لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه، وذلك ينتهي إلى البسيط الصرف، وهو

(١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، للسعدي (١/ ٤٩٤).

(٢) هو فيلسوف فيزيائي، ولد سنة ١٨٧٩م، كان لنظرياته آفاق فلسفية بعيدة، وهو من أشهر من عارض فيزياء نيوتن. انظر: موسوعة الفلسفة (الملحق)، عبد الرحمن بدوي ص(٤٢).

(٣) الحضارة الإنسانية في القرآن، للبوطي ص(١٣٦).

(٤) الإسلام يتحدى، لوحيد الدين خان ص(٤٦).

(٥) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)، هو محمد بن عبده بن حسن، من أشهر الذين اهتموا بالإصلاح في العصر الحاضر، وقد اعتمد المنهج العقلي في دعوته، ومن أشهر من دعا إلى نبذ التقليد، وقد أخذت عليه عدّة مآخذ، منها: دعوته إلى تقارب الأديان، وغيرها. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٥٢).

لا سبيل إلى اكتناهه بالضرورة، وغاية ما يمكن عرفانه هو عوارضه وآثاره، خذ أظهر الأشياء وأجلاها كالضوء، قرر الناظرون فيه أن له أحكامًا كثيرة، فصلوها في علم خاص به، ولكن لم يستطع ناظرٌ أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه، وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان.

ثم إن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات، وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص»[1].

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا هو أن بعض من نقد الحد الأرسطي بنى نقده على أن المناطقة يشترطون العلم التام في إدراك الأشياء، ومن هؤلاء الشاطبي[2]، فإنه نقد الحد لأجل أنه يطلب إدراك حقائق الأشياء، وذكر أن هذا الإدراك من خصائص علم الله، وفي هذا يقول: «فظهر أن الحدود على ما شرطه أرباب الحدود يتعذر الإتيان بها، ومثل هذا لا يُجعل من العلوم الشرعية التي يستعان بها فيها، وهذا المعنى تقرر، وهو أن ماهيات الأشياء لا يعرفها على حقيقتها إلا باريها، فتسوّر الإنسان على معرفتها رمي في عماية»[3]، وهذا النقد لا يصح؛ لأن المناطقة لم يشترطوا العلم الكلي المحيط بالحقائق من كل وجه، وإنما اشترطوا العلم بذاتيات الشيء، وذاتيات الشيء ليست هي كل ما يتعلق بالشيء.

وأما المعنى الثاني: وهو الإدراك الجزئي، فالمراد به العلم بالشيء من بعض الأوجه، وهذا هو العلم المقدور للبشر، ولكن الحقيقة التي يتعلق بها هذا العلم نوعان:

---

(١) رسالة التوحيد، لمحمد عبده ص(١٠٨).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الشاطبي، له من التصانيف: الموافقات والاعتصام، توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر: الترجمة التي أعدها أبو الأجفان في أول كتاب فتاوى الإمام الشاطبي (٢٩ - ٨٠).

(٣) الموافقات، للشاطبي (١/ ٦٨).

النوع الأول: الحقيقة الخاصة بالشيء المجهول التي هي وجوده الخاص به، فهذه لا إشكال في كونها مدرَكة، وفي هذا يقول الراغب الأصفهاني[1]: «العلم: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء، والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفي عنه»[2].

وبناء على هذا قد يذكر العلماء أن الحد هو المعرف لحقيقة الشيء، ومرادهم بالحقيقة هنا الوجود الخاص بالشيء، وذلك بذكر خواصه، ومن الأمثلة على ذلك ما يذكره ابن تيمية في بعض كتبه من أن الحد المميز تارة يكون بحسب الاسم وتارة بحسب الحقيقة، وفي هذا يقول: «المقصود به - أي الحد - التمييز للمحدود من غيره، فمقصوده تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال سواء كان حد الشيء اسمًا، وهو الحد بحسب الاسم، أو لشيء موجود وهو الحد بحسب الحقيقة»[3]، ومعنى قوله: «بحسب الحقيقة» أي بحسب الحقيقة الخاصة بالمحدود لا الحقيقة الكلية المعقولة.

والمناطقة لا ينازعون في إمكان إدراكها، ولكنهم ينازعون في كونها هي الحقيقة الصحيحة للشيء كما سبق بيان قولهم.

وأما النوع الثاني من الحقيقة التي يتعلق بها العلم فهي الحقيقة بالمعنى الذي يقرره المناطقة، وهي الوجود الكلي المعقول للشيء، وهي الحقيقة التي تتحصل في زعمهم بإدراك الأوصاف الذاتية للماهية، فهذا النوع من الحقيقة يمكن إدراكه ويمكن

(١) هو الحسين بن محمد، أبو القاسم، المشهور بالراغب الأصفهاني، له من التصانيف: الذريعة إلى مكارم الشريعة، والمفردات في غريب القرآن، اختلف في سنة وفاته كثيرًا. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٨/ ١٢٠).

(٢) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني ص(٣٤٧).

(٣) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٢٩٥).

للعقل أن يتصوره من حيث الأصل، والمنازعة للمناطقة فيه من جهة كونه هو الوجود الحقيقي للشيء، ومن جهة حصر العلم اليقيني في إدراكه، وليس في إمكان إدراكه.

ومن أشهر من نازع مناطقة اليونان في إدراك هذا الوجود الفيلسوف «كانت»[1]، فإن كانت يثبت حقائق وراء الحواس، وهي ما يسميها «الأشياء في ذواتها»، ولكنه يقرر أنه يستحيل على العقل البشري أن يدركها، وهذه الاستحالة تابعة لحالة الإنسان لا للشيء نفسه، بمعنى أنه لو تغير حال الإنسان لأدرك الأشياء في حقيقتها، فاستحالة إدراك الأشياء في حقيقتها عند «كانت» استحالة فنية[2]، وحقيقة هذه الاستحالة: أن هذا القول مستحيل في هذه الظروف، ولكن قد تتغير هذه الاستحالة إذا تغيرت الظروف، ومعنى هذا الكلام: أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه الأشياء لأمكن أن تكون المعرفة بما وراء الحس ممكنة.

وإنما قال «كانت» بأن الأشياء في ذواتها غير داخلة في نطاق ما يمكن للإنسان أن يعلمه، لأنه يفرق بين ظواهر الأشياء والأشياء في ذواتها، وهذه التفرقة التي ذكرها «كانت» اختلف من عاصره ومن جاء بعده في فهمها، فمنهم من فهم أن مراده بالأشياء في ذواتها هي الأشياء المادية المحسوسة، وظواهرها هي انفعالاتنا بها، ومنهم من فهم أن مراده بظواهر الأشياء هي الجوانب المحسوسة منها، وأما الشيء في ذاته فهو كنه الشيء الذي وراء تلك الظواهر، والمعنى الثاني هو المعنى الذي كان يقصده

(١) كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) من أعظم فلاسفة العصر الحديث، جاء بالفلسفة النقدية، وحاول أن يحاكم بين العقليين والحسيين، وأحدثت فلسفته تحولًا في تاريخ الفلسفة الحديثة، له من الكتب: نقد العقل الخالص، وغيره.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(٢٠٨)، والموسوعة الفلسفية، لبدوي (٢/ ٢٦٩).

(٢) انظر: موقف من الميتافيزيقا، لزكي نجيب ص(٨٩)، ونحو فلسفة علمية، له أيضًا ص(١٦٥).

«كانت»، كما يدل عليه كلامه، وكما فهمه كثير ممن جاء بعده[1].

وقد قرر أنا لا نعلم إلا ظواهر الأشياء، وأما الأشياء في ذواتها، وهي كنه الشيء الذي وراء ظواهره فإنا لا نستطيع أن نعلمه، وفي بيان «كانت» لمذهبه يقول: «توجد بلا شك موجودات معقولة تقابل الموجودات المحسوسة، وقد توجد أيضًا موجودات معقولة لا تتعلق أبدًا بقدرتنا الحسية على استقبال الحدس، لكن تصورات عقلنا الفعال لا يمكن أن تنطبق عليها، حيث إن هذه التصورات مجرد صور الفكر للحدس الحسي»[2]، ويقول أيضًا: «إن كل حدس لنا ليس إلا تمثلًا لمظهر، وإن الأشياء التي ندركها ليست في ذاتها على نحو ما ندركها بالحدس، وإن تركيب علاقاتها ليس في ذاتها على ما يبدو لنا..... أما ما قد تكون عليه الأشياء في ذواتها مستقلة عن كل قدرة لحساسيتنا على تلقيها فذلك ما يظل مجهولًا لنا تمامًا، ونحن لا نعرف إلا طريقتنا في إدراكها وهي طريقة خاصة بنا»[3].

ويشرح مذهبه أكثر فيقول: «هناك أشياء معطاة لنا، هي موضوعات لحواسنا وخارجة عنا، غير أننا لا نعلم شيئًا عما يمكن أن تكون في ذواتها، ولا نعلم منها إلا الظواهر، أي: التمثلات التي تنتجها فينا بتأثيرها في حواسنا، فأنا إذن أعترف بأن خارجنا أجسامًا، أي أشياء، هي بالفعل مجهولة لدينا تمامًا من حيث ما قد تكون في ذاتها، ولكننا نعرف بالتمثلات التي تتكون لدينا نتيجة لتأثيرها في حواسنا»[4]، ويقول: «إننا نجهل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلًا تامًّا، إننا لا نعرف عن الأشياء إلا كيفية إدراكنا لها»[5].

(١) انظر: كانت وفلسفته النقدية، لمحمود فهمي زيدان ص(٢٤٥).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، لفؤاد زكريا ص(٦٤).

(٤) المرجع السابق ص(١٠٢).

(٥) قصة الفلسفة، لول ديوارت ص(٣٤٤).

ويظهر من كلام «كانت» السابق أن مذهبه في إدراك الأشياء قائم على ثلاث أفكار، وهي:

الفكرة الأولى: أن ثمة عالمين للأشياء، عالَمًا ماديًّا محسوسًا وهو ظواهر الأشياء، وعالَمًا معقولًا وهو الأشياء في ذواتها.

والفكرة الثانية: أن العالم المحسوس مختلف عن العالم المعقول.

والفكرة الثالثة: أنّا إنما نعلم العالم المحسوس للأشياء، وأما العالم المعقول فلا نعلم عنه شيئًا، بل هو مجهول لنا تمامًا.

وتحصَّل مما سبق أن كلًّا من أرسطو «وكانت» يقول بوجود شيء آخر وراء الجوانب المادية للأشياء هو الذي يمثل حقيقتها، ولكنهما افترقا في أمرين:

الأول: أن أرسطو يجعل تلك الأشياء الكامنة وراء المحسوسات أشياء كلية وأما كانت فإنه لا يقول بكليتها.

الثاني: أن أرسطو يقول بإمكان إدراك تلك الأشياء «وكانت» يقول بعدم إمكان إدراكها.

وقد اختلف العلماء في تاريخ الفلسفة في تعيين السبب الذي جعل «كانت» يقول بهذه الفكرة – فكرة الأشياء في ذاتها – على أقوال متعددة[1].

وهذه الفكرة التي قالها كانت من أبرز الأفكار الفلسفية التي أحدثت تحولًا في البحوث العلمية الفلسفية، ولهذا اهتم الدارسون بالفلسفة بها، واختلفت مواقفهم منها بين مؤيد لها ومعارض ومعدِّل فيها، وبين مستغل لها في بناء أفكاره[2].

(١) انظر: كانت وفلسفته النقدية، لمحمود فهمي زيدان، ونشأة الفلسفة العلمية، لريشبناخ ص(٧٣).

(٢) انظر: مدخل جديد لدراسة الفلسفة، لبدوي ص(١٢٦).

والذي يهمنا هنا هو بحث صحة هذه الفكرة وفسادها دون التفاصيل الأخرى، ومن يتأمل ما ذكره «كانت» يجد أن فكرته هذه غير صحيحة[1]، ويدل على ذلك عدة أمور:

الأمر الأول: أن «كانت» لم يقدم المبررات الكافية لتبرير إثبات هذه الفكرة بالمعنى الذي ذكره، وذلك أنه تحدث عن ضرورة افتراض وجود عالم أشياء في ذاتها، وتحدث عن مبررات هذا الافتراض، وذكر منها: أنه لا يترتب على تصورها تناقض، وأنها تقيد حدود قدرتنا المعرفية، أي أن العقل الإنساني قادر على معرفة أشياء وعاجز عن معرفة أشياء، وأنه ضروري لموضوعات الأخلاق والدين، وغير ذلك من المبررات.

ولكن هذه المبررات التي ذكرها لا تصلح لافتراض وجود عالم معقول مخالف للعالم المحسوس، وذلك أنه بالإمكان أن نقول: إن معرفتنا محددة بالعالم المحسوس من غير افتراض لهذا الفرض أصلًا، وهذا ما فعله أصحاب المذهب الحسي، فقد قصروا المعرفة على ما يدركه الحس من غير افتراض منهم لعالم الأشياء في ذاتها، ويمكننا أيضًا أن نثبت الأمور الفطرية من غير الافتراض الذي ذكره[2].

والأمر الثاني: أن «كانت» وقع في نظريته هذه في تناقضات عديدة، ومن المعلوم أن التناقض في الفكرة يدل على فسادها، ومن تلك التناقضات:

التناقض الأول: أنه أثبت الأشياء في ذواتها ثم نفى العلم بها، وجعل العلم متعلقًا بظواهرها، فكيف تثبت ظواهر الشيء إلا بناءً على الشيء ذاته؟! فإذا كان الشيء في ذاته لا يمكن أن يدرك فكيف نثبت ظواهره؟! وفي بيان هذا الوجه يقول يوسف كرم[3]

(١) انظر: الفلسفة النقدية، زكريا إبراهيم (١٠٥)، ومدخل إلى الفلسفة، جون لويس (١٣٠).

(٢) انظر: كانت وفلسفته النقدية، لمحمود فهمي زيدان ص(٢٥٣).

(٣) هو يوسف بن كرم، ولد سنة ١٨٨٦م، من أصل لبناني رحل إلى مصر واستقر بها، من أشهر العرب المؤرخين للفلسفة في العصر الحديث، من كتبه: تاريخ الفلسفة اليونانية، وتاريخ الفلسفة الحديثة، توفي سنة ١٩٥٩م. انظر: العقل والتنوير في الفكر العربي، =

عن «كانت»: «يقول: إننا لا نعرف سوى الظواهر، أي انفعالاتنا بالأشياء، فأية فائدة تعود إذن من الأشياء إذا كان تأثيرها لا يدل عليها؟! وما الظاهرة إن لم تكن ظهور الشيء؟!»[1].

التناقض الثاني: أنه قال عن عالم الأشياء في ذواتها: إنه مجهول لنا تمامًا، ومع هذا يذكر أن هذا العالم مختلف عن عالم الأشياء في ظواهرها! فقد وصف إذن عالم الأشياء في ذاتها بوصفين متناقضين، وهما: **الأول**: أنه مجهول لنا ولا يمكن لنا إدراكه، **والثاني**: أنه مختلف عن عالم الظواهر، فإذا كان لا يعلم عنه شيئًا، فكيف حكم بأنه مختلف عن عالم الظواهر؟![2]

التناقض الثالث: أنه جعل عالم الأشياء في ذاتها علة للظواهر، مع أنه لا يعلم عنه شيئًا[3].

فهذه الأوجه تدل على بطلان فكرة «كانت» في الأشياء في ذواتها، ولهذا حاول الكانتيُّون الجدد أن يتخلصوا من هذه المشكلة فتبرؤوا منها[4].

فتحصل مما سبق أن مواطن الخطأ عند المناطقة اليونان في القاعدة الأولى تنحصر في موطنين:

الموطن الأول: في كون حقيقة الشيء هي كونه معقولًا كليًّا.

الموطن الثاني: في كون هذا الوجود المعقول الكلي موجودًا متحققًا في الخارج.

= عاطف عراقي ص(٢٨٩).

(١) العقل والوجود، ليوسف كرم ص(٩٤).

(٢) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، لفؤاد زكريا ص(٦٤)، وكانت أبو الفلسفة النقدية، لزكريا إبراهيم ص(١٠٤).

(٣) انظر: كانت وفلسفته النقدية، لزيدان ص(٢٤٩).

(٤) انظر: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، لبوشنسكي ص(١٥٧).

وأما القاعدة الثانية وهي: أن الماهية الكلية لا تعرف إلا بالذاتيات المقومة لحقيقتها لا بالعرضيات الخارجة عن حقيقتها، ولهذا فإن المناطقة قسموا الصفة المحمولة على الشيء إلى قسمين: ما تكون داخلة في ذاته وتلتئم منها ومن غيرها ذات الشيء، وتسمى مقومة ذاتية، وما لا تكون داخلة في ذاته وإنما توجد بعده، وتسمى عرضية، والعرضية نوعان: منها ما يلزم الذات ويطلق عليها العرضي الملازم، ومنها ما يفارق الذات، ويسمى العرضي المفارق، وقرروا أن الماهية لا تعرف إلا بما هو ذاتي[1].

وحقيقة الصفة الذاتية هي: ما هو مقوم لذات الشيء، وهو الوصف الذي بوجوده قوام الشيء وثباته، وبعدمه انتقاض الشيء وفساده[2]، ومعنى هذا: أن الوصف الذاتي هو الوصف الذي لا يوجد الشيء إلا به، فإذا انتفى هذا الوصف انتفى الشيء نفسه، فالإنسان لا يمكن أن يوجد بدون أن يكون حيوانًا، فإذا انتفت الحيوانية عنه انتفى الإنسان، وفي هذا يقول الساوي: «الذاتي هو الذي يفتقر إليه الشيء في ذاته وماهيته، مثل الحيوان للإنسان، فإن الإنسان لا يتحقق في ماهيته إلا أن يكون حيوانًا..»[3]، وسيأتي تفصيل مطول للذاتي في محله.

ولم يكتفِ المناطقة في تعريف الماهية الكلية بذكر الذاتيات فقط، بل اشترطوا مع ذلك أن تذكر جميع الذاتيات المشتركة وهي الجنس وجميع الذاتيات الخاصة وهي الفصل، وأن تُذكر على جهة الترتيب فيذكر الجنس أولًا ثم الفصل، كما سبق شرح ذلك عندهم.

وهم إنما اشترطوا هذه الشروط لأن الحقيقة إنما تنكشف وتظهر بما هو مقوم لها من الذاتيات لا بما هو خارج عنها من العرضيات، وأنه لا بد من ذكر جميع الذاتيات؛

---

(١) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٦).

(٢) انظر: رسائل الكندي الفلسفية، (١/ ١٢٥).

(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٦).

لأن في ذاتيات كل شيء ما يخصه ويميزه عن جميع ما عداه، ولا بد من الترتيب بين الذاتيات، فيقدم الأعم وهو الجنس على الأخص وهو الفصل، لأن الأعم وهو الجنس يدل على شيء مبهم يحصله الأخص[1]، ولتتحصل صورة مطابقة للمحدود[2].

اشتراط التركيب في الحد:

فالحد على مقتضى هذه القاعدة لا بد أن يكون مركبًا من أكثر من لفظ، لفظ يدل على الجنس ولفظ يدل على الفصل، وهذا معنى كلامهم في أن الحد لا ينال إلا بالتركيب، والمحصل من كلامهم في هذه الطريقة: أن الحد لا بد فيه من تركبه من الجنس والفصل، وأنه لا يكون إلا لما هو مركب على هذه الجهة، وقد شرح الساوي تركيب الحد فقال: «وذلك بأن نعمد إلى الأشخاص التي لا تنقسم من جملة المحدود سواء كان المحدود جنسًا أو نوعًا، ونتعرف المقولة التي هي واقعة فيها من جملة المقولات العشر، ولا نكتفي بشخص واحد، بل إن كان المحدود جنسًا التقطنا أشخاصًا مع أنواع واقعة تحته، أو كان نوعًا قصدنا إلى عدة من أشخاصه، ونأخذ جميع المحمولات المقومة لها ...... ثم نأخذ الأعم ونردفه الخاص القريب منه مقيدًا به على ما عرفتَ التقييد، ونجتهد في الاحتراز من التكرير ...... فإذا جمعت هذه المحمولات على هذا الوجه نازلًا من الأعم إلى الأخص ووجدتها مساوية للمحدود في الحمل والمعنى كان القول المؤلف منها دالًا على كمال حقيقة الشيء وهو الحد»[3].

فتحصل من هذا: أن هذه القاعدة مشتملة على ثلاثة أمور:

الأول: ذكر الذاتيات.

---

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للرازي مع تعليق الطوسي ص(٢٩).

(٢) انظر: شرح الأخضري على السلم المرونق ص(٢٨)، وتحرير القواعد المنطقية، للجرجاني ص(٧٨ - ٨٩)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٨٣).

(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٦٥).

والثاني: أن يكون ذكرها على جهة الاستقصاء والاستيعاب.

والثالث: أن يكون ذكرها على جهة الترتيب.

نقد القاعدة الثانية من قواعد الحد:

ما قرره المناطقة من أن الماهية الكلية لا تعلم إلا بالأوصاف الذاتية دون الأوصاف العرضية غير صحيح، ويدل على عدم صحته تسعة أوجه:

الوجه الأول: أن هذه الشروط التي ذكروها في تحصيل ماهية الشيء المجهول متعسرة، بل مستحيلة، وذلك أنهم بشروطهم هذه دخل عليهم العُسر في الحد، ودخول العسر عليهم بناء على مقتضى هذه الشروط من **أربعة أوجه**: **الأول**: وجوب ذكر جميع الذاتيات، **والثاني**: وجوب مراعاة الأقرب منها، **والثالث**: وجوب مراعاة الترتيب بينها، **والرابع**: وجوب التفريق بين الذاتي وغيره من العرضيات[1].

وإنما استعسر الحد بهذه الطريقة لأنه بهذه الشروط اتسعت مثارات الغلط عليهم، ومثارات الغلط التي يمكن أن تقع في الحد **أربعة أيضًا**:

الأول: أن يذكر في الحد ما ليس بذاتي، ومثاله: تعريف «الرماد» بأنه خشب محترق، فالخشب هنا ليس ذاتيًا للرماد وإنما هو هيولى له.

والثاني: ألا يستوعب الحد جميع الذاتيات، ومثاله تعريف «الإنسان» بأنه الناطق فقط.

والثالث: ألا يذكر الذاتي الأقرب، ومثاله تعريف «الخمر» بأنه مائع مسكر، فإن المائع هنا ليس هو الجنس الأقرب، بل قبله جنس آخر هو أقرب منه وهو الشراب.

والرابع: ألا يراعى الترتيب بين الذاتيات، ومثاله تعريف «الإنسان» بأنه ناطق

(١) انظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٥٤)، ومعيار العلم، للغزالي ص(٢٧٠).

حيوان[1].

وتفصيل هذه المثارات مذكور في كتب المنطق المطولة، وقد عقدوا فصولًا مطولة لذلك[2].

والأدلة التي تثبت عسر الحد بناءً على طريقتهم تتلخص في دليلين:

الدليل الأول: اعترافاتهم بذلك واعترافات المتبعين والمقلدين لهم، فقد اعترف بعسر تحقيق الحد التام «الحقيقي» أئمتهم وحذاقهم، كالفارابي، وابن سينا، والغزالي، والساوي، والطوسي وغيرهم، وفي بيان عسر وصعوبة الحد يقول الفارابي لما ذكر أن جواب سؤال «ما هو؟» يكون بذكر الوصف الذاتي: «ولكن كثيرًا ما قد يعجز الإنسان عن أن يجد محمولًا للمسؤول عنه إذا عُقل تكون قد عُقلت ذاته - يعني وصفًا ذاتيًا - فيُجيب بما قد علم أنّه ليس ذاته ليجعله علامة للشيء الذي إذا عُقل تكون قد عُقلت ذاته»[3].

وقال ابن سينا في **رسالة الحدود** لما شرح طريقة الحد: «فانظر من أين للبشر أن يحضرهم في التحديد اتِّقاء أن يأخذ لازمًا مما لا يفارق ولا يجوز رفعه في التوهم مكان الذاتي؟! ومن أين له أن يأخذ الجنس الأقرب في كل موضع ولا يغفل فيأخذ الأبعد على أنه هو الأقرب؟! فإن التركيب لا تدله عليه والقسمة التي لا ضيزى فيها أصعب شيء، واصطياد هذا بالبرهان عسر جدًّا، ثم نفرض أنه قد حصَّل جميع ما حصَّله ذاتيًّا ليس فيه من اللوازم غير الذاتية شيء، وأخذ الجنس الأقرب، فمن أين للبشر أن تُحصل جميع الفصول المقومة للمحدود حتى كانت مساوية، وأن لا يغفله

(١) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٢٦٧)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٨٩).

(٢) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢١٣)، ومعيار العلم، للغزالي ص(٢٦٧)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٨٩).

(٣) الحروف، للفارابي ص(١٧٥).

حصول التمييز في بعضها عن طلب الباقي؟ وكيف يجد في كل واحد وجه الطلب، وكذلك في الأقسام التي تقع بفصول متداخلة أنه كيف يحفظ ذلك إذا كانت في الأجناس التي فوق الجنس القريب فيقسم ذلك الجنس ضربين من القسمة المتداخلة؟ وكيف يمكن أن يتحفظ في كل موضع فيطلب الجنس الأقرب من أولى القسمتين، ومع ذلك لا يضيع الفصل الذي للقسمة الأخرى إن كان ذاتيًّا وإن كان على ما يقوله بعض الناس: إن الفصول الذاتية لا تكون متداخلة، وإنما يداخل الذاتي غير الذاتي؟ فكيف يمكن الإنسان أن يتحرز في كل موضع فيأخذ ما توجبه القسمة الذاتية دون غير الذاتية؟ فهذه الأسباب وما يجري مجراها مما يطول به كلامنا ههنا تُواسينا عن أن نكون مقتدرين على توفية الحدود الحقيقية حقها إلا في النادر من الأمر»[1].

وقال الغزالي مؤكدًا المعنى السابق: «وأكثر ما ترى في الكتب من الحدود رسمية، إذ الحقيقية عسرة جدًّا، وقد يسهل درك بعض الذاتيات ويعسر بعضها، فإن إدراك جميع الذاتيات حتى لا يشذ واحد منها عسر، والتمييز بين الذاتي واللازم عسر، ورعاية الترتيب حتى لا يبدأ بالأخص قبل الأعم عسر، وطلب الجنس الأقرب عسر، فتجمع أنواعًا من العسر»[2].

ويتكرر التأكيد عند الساوي حيث يقول: «اعلم أن القانون الذي أعطيناه في الحد الحقيقي من جمع الذاتيات بأسرها، وترتيبها يصعب جدًّا، إذ لا يعثر على جميع الذاتيات دائمًا في كل شيء...... والذهن لا يتنبه للفرق بين الذاتي واللازم البين في جميع الأشياء، إذ هي متقاربة جدًّا في بيانها للشيء، وامتناع فهم الشيء دون فهمها»[3].

والدليل الثاني على تعذر الحد الحقيقي: هو تعذر تحقق تلك الشروط في حد من حدودهم، فإنه لم يوجد لهم حد سالم من الاعتراضات حتى الآن!! وفي بيان

(١) رسالة الحدود ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، لابن سينا ص(٧٤).
(٢) المستصفى، للغزالي (١/ ٥٣).
(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٨٩).

هذا يقول ابن تيمية: «إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء الإنسان، وحدُّه بالحيوان الناطق عليه الاعتراضات المشهورة، وكذلك حد الشمس، وأمثال ذلك، حتى إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدًّا، وكلها معترض عليها على أصلهم، بل إنهم ذكروا للاسم سبعين حدًّا لم يصح منها شيء، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر، والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حدًّا، وكلها معترض عليها على أصلهم!!

وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها، كان قليلًا، بل منتفيًا، فلو كان تصور الأشياء موقوفًا على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئًا من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»[1].

ومن يتأمل حدودهم المذكورة في كتبهم يدرك صدق هذا الكلام، وسنذكر مثلًا واحدًا يظهر به المقصود وهو الحد الذي ذكروه للإنسان، وهذا الحد من أشهر الحدود عندهم، ومع هذا فعليه من الاعتراضات شيء كثير يفسد معه اعتباره في بيان حقيقة الإنسان، وقد ذكر ابن تيمية بعض الاعتراضات التي وجهت إلى ذلك الحد، وكيف حاول المناطقة التخلص منها بما لا يخلصهم، فقال: «وكذلك قولهم في حد الإنسان: هو الحيوان الناطق، فلما نقضوا عليهم بالمَلَك، زاد المتأخرون المائت، وهي زيادة فاسدة، فإن كونه مائتًا ليس بوصف ذاتي له، إذ يمكن تصور الإنسان مع عدم خطور موته بالبال، بل ولا هو صفة لازمة، فضلًا عن أن تكون ذاتية، فإن الإنسان في الآخرة هو إنسان كامل وهو حي أبدًا.

وهب أن من الناس من يشك في ذلك أو يكذب به، أليس هو مما يمكن تصوره في

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٨).

العقل؟! فإذا قدر الإنسان على الحال الذي أخبرت به الرسل عليهم السلام، أليس هو إنسانًا كاملًا، وهو غير مائت؟

ثم يقال أيضًا: والملَك يموت عند كثير من المسلمين واليهود والنصارى أو أكثرهم، وهب أنه لا يموت كما قالته طائفة من أهل الملل وغيرهم، كما يقوله من يقوله، ولكن ليس ذلك معلومًا للمخاطب بالحد، لا سيما والنفس الناطقة من جنس ما يسمونه الملائكة، وهي العقول والنفوس الفلكية عندهم، فظهر ضعف ما يذكره الفارابي وأبو حامد وغيرهما من هذا الاحتراز.

ولكن يقال: اسم الحيوان عندهم مختص بالنامي المغتذي، وهذا يُخرج الملك، فالحيوان يُخرج الملَك، وحينئذ فالناطق أعم من الإنسان، إذ قد يكون إنسانًا وغير إنسان كما أن الحيوان أعم منه.

وهب أنا نقبل فصلهم بالمائت، فنقول: المائت أيضًا ليس مختصًا بالإنسان، بل هو من الصفات التي يشترك فيها الحيوان.

فقد تبين أن كل صفة من هذه الصفات: الحيوان والناطق والمائت ليس منها واحد مختص بنوع الإنسان، فبطل قولهم: إن الفصل لا يكون إلا بالصفات المختصة بالنوع، فضلًا عن كونها ذاتية، وإنما يحصل التمييز بذكر المجموع؛ إما الوصفين وإما الثلاثة»[1].

الوجه الثاني: أنه عند التأمل في اشتراط وجوب تقديم الجنس على الفصل نجد أن هذا الاشتراط ليس راجعًا إلى أمر حقيقي، وإنما إلى أمر اعتباري يعتبره الناظر في نظره إلى الشيء المحدود، وذلك أن تقسيم صفات الشيء تختلف بحسب اختلاف طبيعة الخطوة الأولى التي خطاها الناظر في المحدود، فإن المناطقة لما قصدوا

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٥٨).

تحديد الإنسان ابتدؤوا بالحيوان، فوجدوا أن جنس الحيوان ينقسم إلى ناطق وغير ناطق، فقالوا في حده: إنه حيوان ناطق.

ولكن هذا الاقتصار في تحديد طبيعة الصفات التي يتركب منها المحدود على قولهم لا مبرر له، وبيان ذلك: أنه يمكن أن ننطلق من حيثية أخرى في تحديد صفات المحدود من غير وقوع في مخالفة قواعد المنطق، ومثال ذلك أن ننظر في العاقل فنقول: العاقل إما أن يكون حيوانًا وإما ألا يكون، وحينئذ يقال في حد الإنسان: إنه عاقل يتصف بالحيوانية[1].

فتحصل أن تحديد الوصف الأعم والأخص راجع إلى ما يلاحظه الناظر في أول نظره إلى المحدود لا إلى الشيء في نفسه، وقد أشار ابن تيمية إلى نحو من هذا الجواب فقال: «من حقق كلامهم في الصفات الذاتية المقوِّمة الداخلة في الماهية، والصفات اللازمة الخارجة عن الماهية، ورأى كتبهم الكبار المبسوطات في هذا الباب، وأعطى النظر العقلي حقه، ولم يسلم عبارات لم يحقق معناها، تبين له أن ما يذكرونه من الفرق بين الذاتي والعرضي اللازم، وما يذكرونه من تركيب الحقيقة من الجنس والفصل، وأن هذا هو الذاتي المشترك وهذا هو الذاتي المميز، والمركب منهما هو النوع، وأن العرضي المشترك هو العرض العام، والعرضي المميز هو الخاصة، إنما يعود هذا إلى أمور اعتبارية، وهو تركب في الذهن ولا تركب في الخارج، وذلك يتبع ما يتصوره الإنسان ويعبر عنه، لا يتبع الحقائق في نفس الأمر، فمن تصور حيوانًا ناطقًا فالأول ذاتي مشترك والثاني ذاتي مميز، والضاحك خارج عما تصوره، ومن تصور حيوانًا ضاحكًا كان الأمر بالعكس فالضاحك في تصور هذا ذاتي والناطق خارج عن الذات»[2].

(١) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٨٤).
(٢) الصفدية، لابن تيمية ص(٤٢٤).

الوجه الثالث: أنهم اشترطوا أن يكون ذكر الذاتيات في الحد على جهة مخصوصة، فيذكر الجنس أولًا ثم الفصل، وقد سبق ذكر العلة التي عللوا بها وجوب هذا الترتيب، وهي إما لأن الجنس أوضح من الفصل - لأنه أعم والأعم أوضح من الأخص - وإما لأن صورة الشيء لا تعرف إلا إذا ذُكرت الأوصاف بهذا الترتيب، وهنا يقال: إن التعليل الذي عللوا به لا يثبت الوجوب، لأنه لا يُسلم أن الأعم دائمًا يكون أوضح من الأخص، وإن سلم كونه أوضح فأي موجب لتقديمه، فإنه لو أخر لتبين الأخص بذكره مؤخرًا، وأما التعليل الثاني فإنه لا يُسلم أن حقيقة الشيء لا تعرف إلا إذا ذكرت أوصافه مرتبة، فذلك التعليل لا يفيد الوجوب وإنما يفيد الاستحسان[1].

الوجه الرابع: أن يقال: إن اقتصارهم في قولهم بأن المستفهم يدرك حقيقة الشيء بمعرفة صفاته الذاتية غير صحيح؛ لأن ذكر صفات الشيء للمستفهم لا تعرف بالشيء إلا إذا انضاف إلى هذا علمه بصحة نسبة هذه الأوصاف إلى الشيء المعين، وأما أن تُعرف ماهية الشيء بمجرد ذكر أوصافه فهو غير صحيح، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «إن لم يعلم المستمع أن المحدود موصوف بتلك الصفات امتنع أن يتصوره، وإن علم أنه موصوف بها كان قد تصوره بدون الحد، فثبت أنه على تقدير التقديرين لا يكون قد تصوره بالحد، وهذا بيِّنٌ.

فإنه إذا قيل: الإنسان هو الحيوان الناطق، فإن لم يكن قد عرف الإنسان قبل هذا كان متصورًا لمسمى الحيوان الناطق ولا يعلم أنه الإنسان فاحتاج إلى العلم بهذه النسبة، وإن لم يكن متصورًا لمسمى الحيوان الناطق احتاج إلى شيئين: إلى تصور ذلك وإلى العلم بالنسبة المذكورة، وإن عرف ذلك كان قد تصور الإنسان بدون الحد»[2]، فلا بد إذن من شرطين في معرفة ماهية المحدود، وهما ذكر الصفات الذاتية، وعلم المستمع

(١) انظر: نقد الآراء المنطقية، لآل كاشف الغطاء ص(٣١٥).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣٩).

بصحة نسبة هذه الأوصاف إلى الشيء، وهذا ما لم يفعله المناطقة.

الوجه الخامس: أن يقال: إن ذكر جميع الذاتيات في الحد لا يخلو إما أن يكون بدلالة المطابقة التي تقتضي ذكرها مفصلة، وإما أن يكون بدلالة التضمن والالتزام التي لا تقتضي ذكرها مفصلة.

والمراد بدلالة المطابقة: هي دلالة اللفظ على كل ما وضع له، وبدلالة التضمن: هي دلالة اللفظ على بعض ما وضع له، وبدلالة الالتزام دلالة اللفظ على ملازم للمعنى[1].

وهم لم يقولوا بلزوم ذكر جميع الذاتيات مفصلة أي: بدلالة المطابقة، وإنما قالوا: ذكر الذاتيات في الحد بعضها يكون بالمطابقة، وبعضها بالتضمن كما نسبه الساوي إليهم[2].

فيقال حينئذ: إن أوجبتم ذكر جميع الذاتيات على جهة التفصيل بالمطابقة، فالجنس القريب والفصل لا يدل على ذلك.

وإن أوجبتم ذكر جميع الذاتيات على جهة التضمُّن ويكون ذكر بعضها بالمطابقة - وهذا ما قالوه - فاشتراط الجنس القريب دون غيره تحكم محض؛ لأن الفصل وحده والخاصة يدل على الذاتيات بالتضمن وبالالتزام كذلك، فلا فرق بين ما اشترطوا ذكره وبين ما منعوا من ذكره، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية - لما ذكر اشتراطهم ذكر الجنس القريب والفصل: «هل تشترطون فيه أن تتصور جميع صفاته الذاتية المشتركة بينه وبين غيره أم لا؟ فإن اشترطتم ذلك لزم أن تقولوا مثلًا: «جسم نامٍ، حاس، متحرك بالإرادة» فأما لفظ الحيوان فلا يدل على هذه الصفات بالمطابقة ولا

(١) انظر: أساس الاقتباس في المنطق، للطوسي ص(٣٥).

(٢) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٨١).

بفصلها، وإن لم تشترطوا ذلك فاكتفوا بمجرد المميز كالناطق مثلًا، فإن الناطق يدل على الحيوان كما يدل الحيوان على النامي، إذ النامي جنس قريب للحيوان يشترك فيه الحيوان والنبات ......

والمقصود أنهم إن اكتفوا في الدلالة على الصفات المشتركة بما يدل بالتضمن وبالالتزام فالفصل يدل على ذلك، وإن أرادوا تفصيلها بدلالة المطابقة فلم يفعلوا ذلك، وهذا يبين أن إيجابهم في الحد التام الجنس القريب دون غيره تحكم محض .....

وكذلك اكتفاؤهم في الحد بلفظتين: لفظ يدل على المشترك ولفظ يدل على المميِّز ...... فإنه يقال: إن أريد بالحد التام ما يصور الصفات الذاتية على التفصيل - مشتركها ومميزها - فالجنس القريب مع الفصل لا يحصِّل ذلك، وإن أريد بما يدل على الذاتيات ولو بالتضمن أو الالتزام فالفصل، بل الخاصة يدل على ذلك.

وإن عارضهم من يوجب ذكر جميع الأجناس أو يحذف جميع الأجناس لم يكن لهم عنه جواب إلا أن هذا وضعهم واصطلاحهم، ومعلوم أن العلوم الحقيقية لا تختلف باختلاف الأوضاع»[1].

الوجه السادس: أن يقال: إن الفصل المميز للشيء المعرف، لا يكشف لنا حقيقة الشيء، فنحن نعرف الحصان مثلًا بأنه حيوان صاهل، فالحيوانية مفهومة لدينا، لأنا رأينا حيوانات متعددة، وأما الصاهل فأمر ليس مفهومًا بعدُ، لأنه لا يوجد إلا في الشيء المعرّف وهو الحصان، ونحن لم نعرف الحصان بعدُ، فمن لم يعرف الفرس لا يعرف الصهيل، ومن لم يعرف الحمار لا يعرف النهيق[2]، فاشتراط الفصل إذن غير

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٩١ - ٩٢).

(٢) انظر: حكمة الإشراق، للسهروردي، ضمن مجموع مصنفات السهروردي (٢/ ٢٠)، وحكيم الإشراق وحياته الروحية، لمحمد مصطفى حلمي، مقال في مجلة كلية الآداب، جامعة فؤاد الأول، المجلد الثاني عشر، الجزء الثاني ص(٨٤)، والرد على المنطقيين، =

نافع في بيان ماهية الشيء المجهول.

الوجه السابع: أن يقال لهم: حدثونا إذا قلتم: الإنسان حي ناطق مدني، والإنسان عندكم قد يقع على التمثال وعلى إنسان العين، أفليس قد كذبتم؟!

فإذا قالوا: إنا إذا قلنا الإنسان حي ناطق ميت، فإنما نعني هذا الإنسان الذي ليس تمثالًا، ولا إنسان عين، قلنا: فقد احتجتم مع التحديد إلى أن تخبروا بمقصودكم ما هو، وإلا قصدنا بالمعنى إنسانًا دون إنسان، فقد صار الحد من الاستعصاء عن الإيفاء عن مقصوده[1].

الوجه الثامن: قولهم: إن الحد لا بدّ أن يكون مركبًا من الجنس والفصل، وإنه لا يكون إلا لما هو مركب على هذه الجهة، قول مجمل اشتمل على صواب وخطأ، وعلى هذا فإنه يقال لهم: إذا قالوا في تعريف الإنسان مثلًا: إنه مركب من الحيوانية والناطقية، ما مرادكم بالإنسان؟ أتعنون به الإنسان الموجود في الخارج، وهو هذا الشخص، وهذا الشخص؟ أم تعنون الإنسان المطلق من حيث هو هو؟!

فإن قالوا: نريد الإنسان الموجود، قيل لهم: فما تعنون بقولكم: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، أتعنون أنه مركب من جواهر هي أعيان قائمة بأنفسها أم أنه مركب من أعراض هي صفات تقوم بالإنسان؟! فإن قالوا: هو مركب من جوهرين قائمين بأنفسهما، أحدهما حيوان والآخر ناطق، قيل: هذا معلوم الفساد بالضرورة، فإنا نعلم أن الإنسان هو الحيوان الناطق وهو الجسم الحساس، وليس في الإنسان جوهر هو حيوان وجوهر هو ناطق وجوهر هو جسم وجوهر هو حساس وهكذا، بل هذه أسماء للإنسان كل اسم منها يدل على صفة من صفاته، ويلزم منه أيضًا أن الإنسان الموجود

= لابن تيمية ص(٥٩).

(١) انظر: كتاب الخمسين مسألة في كسر المنطق، لابن النجا الفارض ص(١٩).

في الخارج فيه جوهران: أحدهما حيوان والآخر ناطق، غير الإنسان المعين، وهذا مغاير للحس والعقل.

وإن قالوا: نريد أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق، قيل: هذا معنى صحيح، ولكن تسمية الصفات أجزاء، ودعوى أن الموصوف مركب منها وأنها متقدمة عليه، ومقومة له في الوجودين الذهني والخارجي، كتقدم الجزء على الكل، والبسيط على المركب، ونحو ذلك مما يقولونه في هذا الباب فاسد بصريح العقل.

وإن قالوا: إنما نريد بالإنسان وكونه مركبًا من الحيوان والناطق الإنسان من حيث هو هو أي: الإنسان الكلي.

قيل لهم: الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج، بل هذا هو الإنسان المطلق، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان، وعلى هذا فقد جعلت المركب هو ما يتصوره الذهن، وما يتصوره الذهن هو مركب في الذهن، ولا يلزم أن يكون متحققًا في الخارج أو أن يكون موافقًا لما هو في الخارج[1].

وهذه المسألة سيأتي لها مزيد بحث عند الكلام عن أثر الحد في شبهة التركيب في نفي صفات الله - سبحانه وتعالى.

الوجه التاسع: أن يقال: إن اعتبار هذه القاعدة مترتب على التسليم ببعض الأصول غير الصحيحة، ومن تلك الأصول: التفريق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية، وهذا التفريق غير صحيح كما سيأتي بيانه، ومن تلك المقدمات أن الأنواع مركبة من الأجناس والفصول، وأن الأجسام مركبة من الصورة والهيولى، وكل هذه التراكيب غير صحيحة كما سيأتي بيانه في محله، فإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يصح اعتبار هذه

(١) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية (١/ ٣٠٠)، والصفدية، لابن تيمية (١/ ١٢٤)، ومنهاج السنة النبوية، له أيضًا (٢/ ١٩٠).

القاعدة؛ لخطأ مقدماتها.

ثامنًا: اللوازم المترتبة على طريقة المناطقة في الحد:

وقد ترتب على طريقة أرسطو في التحديد أربعة أمور:

الأول: أن الشيء لا يكون له إلا حدٌّ واحد.

والثاني: أن الحدَّ لا يكون إلا لما له جنس وفصل.

والثالث: أن الحدَّ لا يكون بلفظ واحد.

والرابع: التفريق بين ما هو ذاتي وما هو عرضي من الصفات.

فهذه أربعة أمور ترتبت على طريقتهم في تحصيل الحد، وهي من الأمور التي كان لها أثر بالغ في بناء الحقائق الشرعية والعلمية، فلا بدّ من تفصيل القول فيها وبيان كيفية ترتيبها على طريقتهم.

أما بالنسبة للأمر الأول: وهو أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد، فقد ترتب على اشتراطهم ذكر جميع الذاتيات؛ لأن ذاتيات الشيء إذا وجب إيرادها كلها في الحد الحقيقي إما صريحًا وإما ضمنًا فلا يبقى للحد الثاني من الذاتيات شيء يورد فيه، ولو بقي شيء لما كان الحدُّ الأول تامًّا[1].

وهذا لا يشكل على ما سبق تقريره من أن الحدَّ لا بدّ أن يكون خاصًّا بالمحدود طردًا وعكسًا، فإنه ليس من لازم الطرد والعكس ألا يكون الحدُّ إلا واحدًا، فإن الشيء قد يطرد معه وينعكس أكثر من وصف واحد.

وأما بالنسبة للأمر الثاني: وهو أن التعريف لا يكون إلا لما له جنس وفصل؛ لأن

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢٠٨)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٨٤)، ومعيار العلم، للغزالي ص(٢٥٦).

ما يمكن أن يعرف عندهم بالحدِّ الحقيقي هو المركب من الجنس والفصل، وما لا تركيب في حقيقته وماهيته فلا حدّ له، وفي هذا يقول الفارابي: «لما كانت الحدود من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألا يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألا يكون له حد»[1]، وقال الغزالي: «المعنى الذي لا تركيب فيه ألبتة لا يمكن حده إلا بطريق الاسم أو بطريق الرسم، وأما الحد فلا»[2].

ومقتضى هذا الأمر أن الأشياء بالنسبة لإمكان التعريف بها نوعان: نوع يمكن التعريف به، ونوع لا يمكن التعريف به، وهذا أمر مجمع عليه في الجملة بين كل من بحث في حقيقة الحد، وإنما الخلاف في سبب الإمكان وعدم الإمكان، فعند أرسطو ومن تبعه أن التعريف لا يمكن إلا لما له جنس وفصل، وأما عند أصحاب الحد بالمميز فإن الذي لايمكن أن يحد هو الشيء الذي لا يمكن أن تدرك خواصه.

وكلام المناطقة هذا يرد الاعتراض عليه من وجهين:

الوجه الأول: أن الشيء قد يتركب من عارض له فيكون مقومًا له وليس جنسًا له ولا فصلًا، ومثال ذلك الجسم الأبيض، فإن الجسم والأبيض مقومان له، وليس كل واحد منهما جنسًا له ولا فصلًا، فهما ليسا وصفين ذاتيين له، وفي هذا الاعتراض يقول الساوي: «وقد أوجب أفضل المتأخرين في التنبيهات – ويقصد ابن سينا – أن الحد مركب من الجنس والفصل لا محالة، فإن كان هذا مصيرًا منه إلى أنه لا يكون تركيب من مقومات سوى الأجناس والفصول فليس كذلك، فإن الشيء قد يتركب مع عارض له، يكون كل واحد منهما مقومًا بالنسبة إلى المركب، وليس جنسًا له ولا فصلًا، كالجسم الأبيض إذا أخذ من حيث هو جسم أبيض، فإن الجسم والأبيض مقومان له وليس واحد

(١) الألفاظ المستعملة في المنطق، للفارابي ص(٧٩)، وانظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٨١).

(٢) محك النظر، للغزالي ص(١٤١).

منهما جنسًا له ولا فصلًا، وكذلك الأفطس مركب من الأنف والتقعير، والعدالة مركبة من العفة والشجاعة والحكمة، وليس تركُّبها تركيب الأجناس والفصول ...

هذا وإن كان ما ذكره تخصيصًا منه لاسم الحد بما يكون مركبًا من الجنس والفصل فهو يناقض عموم قوله: إن الحد هو القول الدال على الماهية؛ لأن مقتضى هذا أن كل دال على ماهية الشيء مشتمل على مقوماته، فهو حد كان مركبًا من الجنس والفصل أو لم يكن، فإذًا الواجب في الحد دلالته على الماهية، وتألفه من المقومات كلها كانت أجناسًا وفصولًا أو لم تكن»[1].

ومما ينبغي أن يعلم أن هذا الاعتراض ليس على أصل تركيب الحد، وإنما على ما منه يتركب، فهو انتقاد للقول بأن تركيب الحد لا يكون إلا من الجنس والفصل، لا أن الحد لا يكون إلا بالتركيب.

وقد انفصل المناطقة عن هذا الاعتراض بعدّة أوجه:

الأول: أن مثل هذه المركبات لا حدود لها.

والثاني: أن لها حدودًا ولكنها حدود متأخرة عما يكون تركيبه تركيب جنس وفصل.

وفي ذكر هذين الوجهين يقول ابن رشد: «أمثال هذه المركبات كما يقول أرسطو إما ألّا تكون لها حدود للزيادة المأخوذة في حدها والتكرار، وذلك أن الذي يحد الفطس يأخذ في حده حد الأنف وحد العمق الموجود فيه، ويأخذ فيه الأنف فهو يحد الأنف فيه مرتين، وأما إن كان فَبِنَوعٍ متأخر عن الجوهر المركب من مادة وصورة، لأن الحدود إنما هي للمركبات»[2].

---

(١) البصائر النصيرية، للساوي ص(٨١).

(٢) تلخيص رسالة ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٦٨).

والثالث: أن يقال: إن ما ذكره الساوي في الجسم الأبيض لا يَرِد؛ لأن كلام المناطقة في المركبات الحقيقية التي لها وجود في الخارج لا في المركبات الاعتبارية التي ليس لها وجود في الخارج[1]، والجسم الأبيض من المركبات الاعتبارية، وما ذكره من العدالة فلا يسلم له أنها مركبة من أعراض؛ فلا يقال العدالة جنس جامع للعفة وأخواتها[2].

والوجه الثاني، من الاعتراض على قول المناطقة من أن الحد لا يكون إلا لما هو مركب من الجنس والفصل: أن قولهم: إن التعريف الحقيقي لا يكون إلا للماهيات المركبة، وإن الماهيات البسيطة لا تعريف لها إلا باللوازم قول متناقض؛ لأن المركبات إنما تتركب من البسائط، فإن كانت البسائط لا يمكن تعريفها فكيف يمكن تعريف ما تركب مما لا يمكن تعريفه.

وهذا الوجه مبني على مقدمتين: الأولى: أن التراكيب ترجع في تركيبها إلى بسائط، لأن كل كثرة الواحد فيها موجود، والثانية: أن حكم البسائط في حال انفرادها كحكمها في حال تركيبها.

وبناءً على قولهم بأن الحد لا يكون إلا لما له جنس وفصل، فقد خرج عن إمكان التعريف عدة أمور يطلق عليها في كتب المنطق «اللامعرفات»[3]، والمراد بها الأمور التي لا يمكن أن تعرف تعريفًا حقيقيًا؛ لأنها لا تنطبق عليها شروط الحدود الحقيقية التي أصلوها.

وهذه اللفظة - أعني اللامعرفات - تطلق في كتب المنطق الحديث على غير

(١) انظر في التفريق بين المركبات الحقيقية والاعتبارية: حاشية الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية ص(٥٩).

(٢) انظر: البصائر النصيرية بتعليق محمد عبده ص(٨٢).

(٣) انظر: المنطق الصوري، لعلي سامي النشار ص(٢١٩)، والمنطق الصوري، لعبد الرحمن بدوي ص(٨١)، والمنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٢٣).

المعنى الذي تطلق عليه في كتب المنطق القديم، فإنها تطلق ويراد بها: الكلمات التي لا يكون تعريفها بكلمات سواها وإنما يكون بالإشارة إلى مسمياتها مباشرة[1].

واللامعرفات يعبر عنها في كتب الفلسفة بالماهيات البسيطة، فإنهم قد قسموا الماهيات إلى قسمين:

الأول: ماهيات مركبة، وهي: ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور، مثل الإنسان، فإنهم قرروا أن ماهية الإنسان لا تتحقق إلا باجتماع الحيوانية والناطقية.

والثاني: ماهيات بسيطة، وهي: الحقيقة المفردة التي لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة أمور، مثل واجب الوجود والنقطة والأجناس العالية[2].

وقرروا أن الحد إنما يكون للماهيات المركبة، وأما البسيطة منها فإنه لا حد حقيقي لها، وإنما تعرف بالرسم[3].

ويدخل تحت الماهيات البسيطة عندهم عدة أمور، هي:

الأول: الأفراد الجزئية، فإنه لا يمكن تعريفها؛ لأنه ليس لها صفات ثابتة يمكن التحقق منها، فإن كل ما هو جزئي فهو غير ثابت، وقد سبق ذكر هذا الكلام.

الثاني: الأجناس العليا، وهي ما يسمى بالمقولات العشر، وهي الجوهر والكم والكيف والإضافة والأين ومتى والوضع والملك وأن ينفعل وأن يفعل[4]، فإن هذه الأمور لا يمكن تعريفها بالحد الحقيقي لأنه لا جنس لها، ومعنى ذلك أننا لا نستطيع

---

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٤١).

(٢) انظر: المباحث المشرقية، للرازي (١/ ١٤٢)، وشرح عيون الحكمة، للرازي (١/ ٦٠)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي ص(٩٨).

(٣) انظر: شرح السلم المرونق، للملوي ص(٨٣).

(٤) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٥٧).

أن نقدم تعريفًا لجنس الأجناس لعدم وجود جنس أعم منه يمكن أن يندرج تحته، قال الفارابي: «ولما كانت الأجناس العالية ليست لها أجناس فوقها، لزم ألا يكون لها حدود»[1].

وقد نقض ابن تيمية عليهم هذا الكلام بأنهم قد عرفوا أشياء لا تدخل تحت جنس مثل العقول، فقد عرفوها وجعلوها من التصورات المطلوبة، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الحدود الحقيقية عندهم إنما تكون في الحقائق المركبة، وهي الأنواع التي لها جنس وفصل، وأما ما لا تركيب فيه، وهو ما لا يدخل مع غيره تحت جنس كما مثله بعضهم بالعقول، فليس له حد، وقد عَرَفُوه وهو من التصورات المطلوبة عندهم»[2].

وقد يعترضون بأنا عرفناه بالرسم لا بالحد الحقيقي، ولهذا توجه الطلب لها، فإنه يقال: هذا اعتراف منكم بأن جنس التصور غير البديهي لا يقف على الحد الحقيقي، وهذا يبطل قولكم بأن الأشياء لا تتصور حتى تعلم حقيقتها[3].

والذي يظهر أن هذا النقد لا يلزم المناطقة؛ لأن الذي لا يعرف إلا بالحد عندهم هو الماهيات المركبة لا الماهيات البسيطة، والعقول المجردة ماهيات بسيطة ليست مركبة.

الثالث: واجب الوجود، وما يتعلق بصفاته، فإنه لا يمكن أن يعرّف بالتعريف الحقيقي عند المناطقة، لأنه لا يدخل تحت جنس وليس له فصل، فهو حقيقة بسيطة عندهم، وقد عقد ابن سينا فصلًا في كتاب **النجاة** عنون له بـ«فصل في بساطة

(١) الألفاظ المستعملة في المنطق، للفارابي ص(٧٩)، وانظر: مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(١٠٤).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٣٦).

(٣) انظر: الموضع السابق.

الواجب»، قال فيه: «واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد»[1].

ولما كانت ذات واجب الوجود بسيطة عندهم امتنع أن يكون لها حد حقيقي، وفي هذا يقول ابن سينا: «ذاته ليس لها حد، إذ ليس لها جنس ولا فصل»[2]، ويقول أيضًا: «الباري عز وجل لا حد له ولا رسم؛ لأنه لا جنس له ولا فصل له ولا تركيب فيه ولا عوارض تلحقه»[3].

وفي بيان أن صفات الله تعالى لا تعرف بحد حقيقي يقول الصاوي[4]: «التعاريف في صفات الباري - جل وعلا - ليست حدودًا حقيقية، وإنما هي رسوم، لأنه لا يعلم كنه ذاته وصفاته إلا هو»[5].

وكون الله سبحانه وتعالى لا حد له عندهم؛ مبني على أنه لو كان كذلك لكان مركبًا، لأن اتصاف الماهية بأنها مكونة من جنس وفصل تركيب عندهم، والتركيب يستلزم الافتقار، والافتقار محال على الله.

وقد اعتُرِض على المناطقة في قولهم هذا، بأن الله سبحانه وتعالى موجود والمخلوقات موجودة، والوجود شامل لكل ما هو موجود، وعلى هذا فقد اندرج الخالق سبحانه وتعالى مع غيره تحت جنس هو جنس الوجود، فلا بد أن ينفصل عنه

---

(١) النجاة، لابن سينا (١/ ٨٠)، وانظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(١٩٠).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٥٠)، ومقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٠٩)، وتهافت الفلاسفة، للغزالي ص(١٨٤)، وبُد العارف، لابن سبعين ص(٣٩).

(٣) رسالة في الحدود - ضمن تسع رسائل في الحكمة والطبيعة - لابن سينا ص(٧٨)، وانظر: معيار العلم، للغزالي ص(٢٧٥).

(٤) هو أحمد بن محمد الخلوتي المالكي، الشهير بالصاوي، من متأخري الأشاعرة، ومن تصانيفه: شرح جوهرة التوحيد، توفي سنة ١٢٤١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (١/ ٢٤٦).

(٥) شرح جوهرة التوحيد، للصاوي ص(١٧٢).

بفصل يخصه، إذ كل ما له جنس لا بد له من فصل، وإذا كان ذلك كذلك فالخالق سبحانه وتعالى لا بد أن يكون له حدّ[1].

وقد اختلفت إجابات المناطقة عن هذا الاعتراض وحاصلها: يرجع إلى امتناع دخول الله سبحانه وتعالى تحت جنس تستوي فيه أفراده، وسيأتي لقولهم هذا مزيد بسط عند الكلام في آثار الحد - إن شاء الله.

وقد حمل بعض المتأخرين نفي بعض السلف الحد عن الله على هذا المعنى، فجعل معنى قولهم بلا حد أي بلا تعريف[2]، كما سيأتي بيانه في الكلام عن آثار الحد.

وما ذكره المناطقة من أنه لا يمكن أن تُعرف حقيقة ماهية الله - سبحانه وتعالى - صحيح في الجملة، ولكن دخل عليهم الخطأ من جهة مستندهم الذي اعتمدوا عليه، وهو أن ذات الله تعالى بسيطة، والذات البسيطة لا يمكن أن تعرف بالحد الحقيقي، ومن جهة إطلاقهم القول بالنفي في الدنيا والآخرة.

وأما بالنسبة للأمر الثالث: وهو أن الحد الحقيقي لا يكون بلفظ واحد، فلأنه لا بد فيه من التعبير عن الجنس والفصل، وهذا لا يكون بلفظ واحد، وفي هذا يقول الساوي: «الحد التام هو القول الدال على ماهية الشيء، فيعلم من هذا أن اللفظ المفرد لا يكون حدًّا»[3].

وهذا معنى قولهم: إن الحد لا ينال إلا بالتركيب، ولهذا قال الغزالي - لما شرح طريقة التركيب في الحد: «فهذا تحصيل طريق الحد ولا طريق سواه»[4]، وقد سبق شرح قولهم في كون الحد لا يكون إلا بالتركيب.

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٠٩).
(٢) القول الفصل في شرح الفقه الأكبر، لبهاء الدين زاده ص(٢٢٦).
(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٨١).
(٤) معيار العلم، للغزالي ص(٢٦٧).

ولما قرر المناطقة أنه لا حد إلا بالتركيب فقط، وذلك لأن الماهية لا تتبين عندهم إلا به، زيفوا الطرق الأخرى المذكورة في تحصيل الحد، ومن تلك الطرق:

١- **طريقة التقسيم**، ومعنى هذه الطريقة: أن يعمد إلى صفات المحدود وتقسم إلى أصناف بعد سبرها، ثم يؤخذ الوصف المناسب فيذكر في الحد، وهذه الطريقة منسوبة إلى أفلاطون[١]، وهي طريقة مستعملة عند علماء الشريعة[٢]، ومثاله ما ذكره علماء أصول الفقه في تعريف أحكام التكاليف الخمسة، فقد ذكروا أن الحكم التكليفي لا يخلو من أن يرد بطلب أو بتخيير، فإن ورد بطلب فهو إما أن يرد بطلب فعل أو بطلب ترك، والطلب فيهما لا يخلو إما أن يكون بصيغة جازمة أو بصيغة غير جازمة، فالمخير فيه هو المباح، وطلب الفعل الجازم هو الواجب، وطلب الفعل غير الجازم هو المندوب، وطلب الترك الجازم هو المحرم، وطلب الترك غير الجازم هو المكروه[٣].

٢- **طريقة الاستقراء**، والمراد بها: أن تُستقرأ أفراد النوع الذي يراد ذكر حده حتى تدرك أوصافه الذاتية، كأن تقول: زيد حيوان ناطق، وعمرو حيوان ناطق، وهكذا إلى أن تأتي على جميع أفراد النوع الذي يراد حده[٤].

٣- **طريقة التمثيل**، والمراد بها أن يُعرف الشيء بذكر مثيله، كأن يقال في حد العلم بأنه كالنور، والجهل بأنه كالظلمة، أو تحد الصلاة النافلة بأنها مثل الوتر[٥].

---

(١) انظر: الجمع بين رأيي الحكيمين، للفارابي ص(٨٧)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٩٣).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٦)، والبرهان، للجويني (١/ ٧٧) و شرح مختصر الروضة، للطوفي (٢/ ٤٤٨).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٣٤٠).

(٤) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(١٦٤).

(٥) انظر: حاشية على شرح السلم المرونق، للصبان ص(٨٢).

٤- طريقة التعريف بالضد، والمراد بها أن يعرف الشيء بذكر ضده، كأن يقال في تعريف الحق: بأنه ما ضده الباطل[١].

٥- طريقة التعريف بالبرهان، والمراد بها أن يُستعمل في الحد نفس طريقة البرهان بحيث يكون الحد مكونًا من مقدمتين ونتيجة[٢]، ومثاله أن يقال في حد الإنسان: إنه حيوان وكل حيوان، فهو حي حساس متحرك بالإرادة، فالإنسان حيوان حساس متحرك بالإرادة.

فالمناطقة زيفوا كل هذه الطرق ولم يعتبروها مؤدية إلى الحد الحقيقي بحجة أنها لا توصل إلى حقيقة الشيء الذاتية، ولهم حجج أخرى في بيان بطلان كل طريق على حدة، مذكورة في كتب المنطق المطولة[٣].

طبيعة التركيب في الحد:

الحد عند المناطقة لا بدّ أن يكون مركبًا من أكثر من لفظة، ولكن هذا التأليف عندهم يكون على جهة الاشتراط والتقييد لا على جهة الإخبار، وفي هذا يقول ابن رشد: «البراهين تركيبها يكون على جهة الحمل، والحدود تركيبها على جهة الاشتراط والتقييد، فإن قولنا في الإنسان: حيوان ماشٍ، ذو رجلين، منتصب القامة، ليس يُحْمل واحد من أجزاء هذا القول على صاحبه»[٤]، وقال ابن سينا: «تركيب الحد تركيب تقييد لا تركيب قول جازم، فلا يتعلق به الصدق والكذب، كما تحد النقطة بأنها شيء لا جزء له فإنك لست تخبر بأنها شيء لا حد له، بل تحدها، وكما تحد

(١) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٦٤)، والحدود الأنيقة، للأنصاري ص(٧٤).

(٢) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٦٢)، وحاشية التفتازاني على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب (١/ ٨٤).

(٣) انظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٦٢).

(٤) تلخيص البرهان - ضمن تلخيص منطق أرسطو - لابن رشد ص(٤٥٩).

الإنسان بأنه حي ناطق، فإن معناه أنه حيوان، ذلك الحيوان الذي هو ناطق»[1]، وقال الآمدي: «التأليف الحاصل من المفردات وإن تعدد وتكثر، فالموصل منه إلى التصور إنما هو التركيب التقييدي»[2].

والمراد بالتركيب التقييدي هو: التركيب الذي لا يحتمل الصدق والكذب، وإنما يقيد بعضه بعضًا، وعلامة هذا النوع هو أن يصح وضع لفظة «الذي هو» بين أجزائه[3]، مثل قولنا في تعريف الإنسان: الحيوان الناطق المائت، فنقول: الحيوان الذي هو ناطق والذي هو مائت، ويسمونه التركيب الناقص، ومعنى كونه ناقصًا أي: لا يصح السكوت عليه؛ لأنه لم تحصل به فائدة، وهذا النوع من التركيب هو المعتمد عندهم في قسم التصورات[4]، بخلاف النوع الآخر من التركيب الذي هو التركيب الإخباري، وهو التركيب الذي يحتمل الصدق والكذب، وهو المعتمد عندهم في قسم التصديقات.

وهم إنما قالوا: إن التركيب في الحد يكون على جهة التقييد، حتى لا يلزمهم أن الحد يفيد مع التصور التصديق، وحتى لا يلزمهم المطالبة بالدليل على صدق الحد؛ إذ لا خبر فيه، وإنما هو بمنزلة الاسم المفرد[5]، ولهذا قرروا أن الحد لا يتوجه عليه بالمنع، وإنما يمكن أن يتوجه إليه بالمعارضة أو بالنقض[6].

---

(١) التعليقات، لابن سينا ص(١٤١).

(٢) النور الباهر في الحكم الزواهر، للآمدي (١/ ٨١).

(٣) انظر: المقولات - ضمن كتاب الشفا - لابن سينا (١/ ٨٧).

(٤) انظر: التهذيب شرح متن الخبيصي في المنطق، للتفتازاني (١٠٧، ١٠٨).

(٥) انظر: أساس الاقتباس، للطوسي ص(٨٨، ٩٢).

(٦) انظر: شرح السلم المرونق، للأخضري ص(٢٩)، وشرح الولدية في آداب البحث والمناظرة، لعبد الوهاب الآمدي ص(١٣)، وشرح تنقيح الفصول، للقرافي ص(٧)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٢٧٧)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١١)، وبيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٨٥).

والمراد بالمنع هو: أن يطلب الدليل على صحة القول[1]، وعللوا المنع من ذلك في الحد بأن الدليل إنما يُطلب فيما يفيد التصديق، والحد إنما يفيد التصور.

والمراد بالنقض هو: الإبطال للشيء[2]، فذكروا أن الحد يتوجه إليه بالنقض والإبطال من ثلاثة أوجه، وهي: **الأول**: النقض في الجمع، بحيث يبين أن الحد لم يكن جامعًا لكل ما يدخل تحته، **والثاني**: في المنع، بحيث يبين أن الحد لم يكن مانعًا من دخول غير أفراده فيه، **والثالث**: في استلزامه ما هو مستحيل، كالدور أو التسلسل[3].

والمراد بالمعارضة هو: المقابلة على سبيل الممانعة[4]، ومعناه: أن يعترض على القول بقول آخر للدلالة على عدم التسليم بالقول الأول، والحد يتوجه إليه بالمعارضة وذلك بأن يأتي المعترض بحد آخر له أو لغيره (للمحدود) يرى أنه سالم من الاعتراضات أو أنه أصح من الحد المذكور أولًا.

فالحاصل من كلام المناطقة في الأمر الثالث: أن الحد لا بد من أن يكون مركبًا، وأن تركيبه لا يتضمن خبرًا، وإنما هو للتقييد فقط، ولهذا فهو لا يمنع.

ولكن كلامهم هذا غير صحيح، ويدل على عدم صحته أمور:

الأول: أنهم إما أن يقولوا: إن التركيب في الحد من جنس التركيب الخبري فيلزمهم أن الحد مفيد للتصديق، ويلزمهم أيضًا المطالبة بالدليل على صدق هذا الخبر، وإما أن يقولوا: إن التركيب فيه من جنس التركيب التقييدي فيكون كالاسم المفرد، فيقال: إن

(١) انظر: المراجع نفسها.
(٢) انظر: شرح الولدية في آداب البحث والمناظرة، لعبد الوهاب الآمدي ص(١٣).
(٣) انظر: المرجع نفسه ونفس الموضع.
(٤) انظر: بيان المختصر، للأصفهاني (١/ ٨٦).

التكلم بالاسم المفرد لا يفيد في كل اللغات، ولا يكون جوابًا لسؤال إلا إذا ضم إليه غيره ولو تقديرًا، فلا يكون الاسم المفرد كلامًا مفيدًا ولا تقصد به المعاني التي تقصد بالكلام، ولهذا عد العلماء من البدع ما يفعله بعض النساك من الصوفية في الذكر من ذكر اسم الله وحده بدون تأليف كلام معه، وهي ما تسمى ببدعة الذكر بالاسم المفرد[1].

الثاني: قولهم: إن التركيب في الحد تركيب تقييد يصور به حقيقة المحدود في الذهن ولا حكم فيه، غير مسلم، وذلك: أن التقييد لا يخلو من نوع إخبار يتعلق به الصدق والكذب، فإن الإنسان إذا سُئل عن حدِّ حقيقة موجودة، ولتكن حقيقة الحصان مثلًا، فقال في حده: إنه حيوان صهال، فهذه دعوى منه يزعم فيها أن هذه الحقيقة المسئول عنها مركبة من الحيوانية والصهيل، فلا بدَّ فيها من إقامة الحجة، قال الرازي في بيان هذه القضية: «إذا كان الحد بحسب الحقيقة، وهو يشير إلى موجود معين، ويزعم أن حقيقته مركبة من كذا وكذا، فلا بد فيه من حجة»[2].

ويقال أيضًا: إن اختيار بعض صفات المحدود وجعلها صفات ذاتية، وبعضها عرضية، وجعل بعض الذاتية جنسًا وبعضها فصلًا، كل هذه دعاوى يتضمنها الحد تحتاج إلى حجج تثبتها، وفي بيان هذه الدعاوى المتضمن لها الحد يقول الزركشي: «بنى المنطقيون على هذا الأصل قواعد: إحداها: قالوا: الحد لا يكتسب بالبرهان أي لا يمكن تحصيله ببرهان، وعقدوا الاستدلال عليه بما حاصله: أن البرهان إنما يكون في القضايا التي فيها حكم والحد لا حكم فيه، لأنه تصور.

وهذا الإطلاق ممنوع، بل الحق أنَّا إذا قلنا -مثلًا-: الإنسان حيوان ناطق له أربعة اعتبارات:

أحدها: تعريف الماهية، وهو تصور لا حكم فيه فلا يستدل عليه ولا يمنع.

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٥٨).

(٢) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٩٦).

ثانيها: دعوى الحدية، وهذا يمنع ويستدل ببيان صلاحية هذا الحد للتعريف من اطراده وانعكاسه وصراحة ألفاظه.

ثالثها: دعوى المدلولية، وهو أن هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى لغة أو شرعًا، فهذا يمنع ويستدل عليه، وهذا قاله الإمام فخر الدين في كتابه **نهاية العقول**، وكذلك قيد به ابن الحاجب إطلاقهم منع اكتسابه بالبرهان......

رابعها: أن يراد به أن ذات الإنسان محكوم عليها بالحيوانية والناطقية، فيتوجه عليه المنع والمطالبة ولا يكون ذلك حدًّا، بل دعوى، ذكره الإمام فخر الدين أيضًا[1].

وممن نص على ذلك أيضًا المرعشي المعروف بساجقلي زاده[2]، وفي هذا يقول عن صاحب الحد: «إن ادعى أنه حد فكأنه ادعى أن العام والخاص اللذين ذكرا فيه من الذاتيات، فيسمِّي العام جنسًا والخاص فصلًا، وإذا ادعى أنه رسم فكأنه ادعى أن أحدهما أو كليهما من العرضيات، فيجوز الاعتراض بمنع كونهما من الذاتيات، وبمنع كون أحدهما أو كليهما من العرضيات، ومورد المنع هنا الدعوى الضمنية»[3].

الثالث: أن من يتأمل صنيع المناطقة يجد أنهم قد وقعوا في تناقض يَبطل به قولهم، وبيان ذلك: أنهم قالوا: إن الحد لا يُمْنع ولكن يعارض وينقض، ومقتضى هذا القول أن مستمع الحد يمكن أن يبطل الحد بالنقض تارة وبالمعارضة أخرى، ومعلوم أن كليهما لا يمكن أن يَحصُلا إلا بعد تصور المحدود؛ إذ كيف يعترض المستمع للحد أو ينقضه وهو غير متصور للمحدود؟! فإذا كان الأمر كذلك عُلم أنه يمكن أن يتصور

(١) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) محمد بن أبي بكر المرعشي، المشهور بساجقلي زاده، من علماء الماتريدية، له من المصنفات: نشر الطوالع، توفي سنة ١١٥٠هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٦٠).

(٣) الولدية في آداب البحث والمناظرة، مع شرح عبد الوهاب الآمدي ص(٢٩).

المحدود بدون الحد، وهذا مناقض لقواعد منطقهم[1].

الرابع: قول المناطقة: إن الحد على طريقتهم لا يتحصل إلا بالتركيب فقط، غير صحيح؛ لأن التركيب لا يمكن أن يتحصل عليه إلا باعتماد طرق أخرى كالتقسيم مثلًا، ومن يتأمل صنيعهم في تحصيل الحد يدرك أنهم لم يقتصروا على مجرد التركيب، بل استعملوا معه القسمة والبرهان والاستقراء، وبيان ذلك: أن تحديد صفات المحدود يحتاج إلى إحصاء واستقراء لها، ومن ثَمَّ تصنيفها إلى ذاتي وعرضي، وتحديد كل نوع منها يحتاج إلى دليل يثبته، فهنا احتاج الحاد إلى الاستقراء والقسمة والبرهان والتركيب.

وفي بيان هذا الوجه يقول محمد عبده: «زعموا أن لا طريق للحد إلا التركيب..... وأنت تراه لا يتحصل لك إلا بعد معرفة أجزاء الماهية، وأنها أجزاء لها، وأنه لا جزء لها سواها، وأن منها العام والخاص، حتى يمكن لك التركيب على الوجه الذي يعتبر به التعريف حدًّا عندهم، ولا يخفى عليك أن طالب الحد لماهية ما لا بدَّ أن يبتدئ بتمييز المحمولات التي تحمل عليها حملًا عرضيًّا مما يحمل عليها حملًا ذاتيًّا، فأول ما يبتدئ ينظر في الجوهر هل هو ذاتي أو غير ذاتي؟ وربما يحتاج ذلك إلى الدليل على نفي أنه عرضي!!

ثم ينتقل إلى الامتداد هل هو جوهر حتى يصح أن يكون جزءًا من الإنسان الذي هو جوهر؟ وحاجة ذلك إلى البرهان لا تخفى، وهكذا يستقرئ جميع ما يصح أن يكون في الإنسان...... وبعد ذلك كله يأخذ في الترتيب ولا يستغني فيه عن القسمة كما صرحوا به..... فالموصل إلى الحد في الحقيقة هو البرهان والقسمة والاستقراء، وتتضافر الطرق الثلاثة في كسبه»[2].

---

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٣).

(٢) البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٦٧) – الحاشية.

الخامس: أن اشتراط التركيب في الحد مبني على أصل آخر وهو أن ماهية الشيء في الخارج مركبة من وصفين، وهما الجنس والفصل، وهذا الأصل باطل لا يصح، كما سبق بيانه.

وأما بالنسبة للأمر الرابع: فهو التفريق بين الذاتي والعرضي الملازم من أوصاف الشيء.

وهذه المسألة - أعني العلاقة بين الشيء وأوصافه - قد اضطربت فيها عقول الفلاسفة، واختلفت فيها أقوالهم، وطال الجدل فيها وتنوعت طرق بحثهم لها، وأخذ كل صاحب فلسفة يبحث فيها على ما تقتضيه أصول فلسفته، فكان لمناطقة اليونان فيها قول يناسب أصول فلسفتهم وطريقة نظرهم، وكذلك الحال فيمن جاء بعدهم من فلاسفة العصور الوسطى ومن بعدهم، كل يذكر فيها قولًا يوافق أصوله.

فما زالت هذه المسألة محل بحث وجدل، وهي أيضًا من أهم المسائل التي ينضبط بتحريرها وشرحها تصورات الناس للأشياء وأحكامهم عليها، فكان من المناسب أن تُذكر أصول المذاهب في علاقة الشيء بأوصافه ويبين ما فيها من صواب وخطأ، وتذكر الأصول التي يرجع إليها في ضبط علاقة الشيء بصفاته، وإن كان البحث فيها سيطول، ولكن أهميته تبرر ذلك وتشفع له.

وقد انحصرت بحوث هؤلاء الفلاسفة في هذه المسألة في أمرين:

الأمر الأول: في تحديد أقسام أوصاف الشيء وبيان منزلتها منه.

والأمر الثاني: في تحديد طبيعة قيام الأوصاف بالشيء.

والفرق بين هذين الأمرين يتحصل في: أن الأمر الأول إنما يبحث في تحديد نوع الصفة المتعلقة بالشيء من جهة كونها ضرورية في تحقيق وجوده أو أنها ليست كذلك، وأما الأمر الثاني فهو إنما يبحث في حقيقة قيام الصفة بالشيء، بمعنى هل ما

يُنسب إلى الشيء من أوصاف يلزم أن تكون قائمة به أم أنها مجرد نسبة إليه وإلا فهي قائمة بالذات المدركة له؟!

فالأمر الثاني متوجه بالأصالة إلى البحث في معنى كون الشيء المعين موصوفًا بكذا وكذا من الصفات، وأما الأمر الأول فهو متوجه بالأصالة إلى البحث في تحديد منزلة الصفة من الشيء، وهذا يلزم منه أن يكون ما يُنسب إلى الشيء من صفات قائمة به؛ إذ كيف تحدد منزلتها من الشيء وهي غير قائمة به؟!

والبحث الذي طرقه أرسطو في مسألة الحد هو البحث في تحديد منزلة الوصف من الشيء المعين، ولم يكن يبحث في تحديد معنى قيام الوصف بالشيء، فأرسطو لا ينازع في أن ما ثبت كونه صفة لشيء ما فلا بد أن يكون قائمًا به، فكل وصف ثبت قيامه بشيء معين فهو قائم بذلك الشيء سواء أدركه مدرك أم لم يدركه.

وهذا بخلاف بحث جون لوك وباركلي، فإن بحثهما كان في تحديد معنى قيام الوصف بالشيء، لا في تحديد منزلة الوصف من الشيء فقط، كما سيأتي شرحه.

وبهذا يظهر الفرق بين طبيعة بحث أرسطو في صفات الأشياء وبين طبيعة بحثها في الفلسفة المعاصرة.

مذهب أرسطو في صفات الأشياء ونقده:

سبق أن أرسطو قرر أن الشيء لا يعرف إلا إذا عرف وجوده الحقيقي، ووجوده الحقيقي لا يُعرف إلا إذا عُرفت صفاته الذاتية فقط، ولهذا اضطر إلى أن يقسم صفات الأشياء إلى نوعين: صفات ذاتية يعرف بها الشيء، وصفات عرضية لا تُعرف بها حقيقة الشيء[1].

ولأجل هذا ذكر المناطقة أن الصفة المحمولة على الشيء تنقسم إلى قسمين:

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٥٤).

قسم داخل في ماهية الشيء يلتئم منها ومن غيرها ذات الشيء، وتسمى مقومة ذاتية، وقسم لا يكون داخلًا في ذاته، بل توجد بعده وتسمى عرضية، والعرضية نوعان: منها ما يلزم الذات ولا ينفك عنها ويطلق عليها العرضي الملازم والعرضي البين، ومنها ما يفارق الذات وينفك عنها ويطلق عليها العرضي المفارق، والعرضي غير البين[1].

فالصفة الملازمة للشيء نوعان، وهي صفة ملازمة ذاتية - مقومة - وصفة ملازمة عرضية - غير مقومة -[2].

الفرق بين الذاتي والعرضي عند المناطقة:

حاول المناطقة ضبط الفرق بين ما هو ذاتي وبين ما هو عرضي ملازم فاختلفت عباراتهم في ذلك واضطربت، وحاصل ما يرجع إليه كلامهم في هذه المسألة هو أن الفرق بين الذاتي والعرضي راجع إلى ثلاثة فروق جمعها الطوسي في قوله: «والقدماء قد ذكروا له - أي الذاتي - ثلاث خاصيات:

إحداها: أنه لا يمكن أن يُتصَّور الشيء إلا إذا تصور ما هو ذاتي له أولًا.

وثانيها: أن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، فإن السواد هو لون لذاته، لا لشيء آخر يجعله لونًا؛ فإن ما جعله سوادًا جعله أولًا لونًا.

وثالثها: أن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودًا وتوهمًا»[3].

فهذه الفروق هي حاصل ما فرق المناطقة به بين ما ذكروا أنه ذاتي من أوصاف الشيء وبين ما هو عرضي ملازم له.

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي ص(٥٧).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٦٥).

(٣) الإشارات والتنبيهات مع تعليق الطوسي (١/ ١٥٢)، وانظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٧)، ومقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٨).

وقد ذكروا أن للوصف الذاتي أوصافًا ليست في العرضي الملازم، ومن تلك الأوصاف: أن الوصف الذاتي لا يقبل الزيادة والنقصان، بمعنى أنه لا يتفاضل سواء باعتبار الشيء المعين أو باعتبار مشاركته مع غيره، فالوصف الذاتي يتساوى فيه كل من دخل تحته، وفي هذا يقول ابن سينا: «ذات كل شيء واحدة، فيجب أن يكون ذات الشيء لا تزاد ولا تنقص....»[1]، ويقول أيضًا: «طبيعة الجنس تحمل على من تحته بالسوية؛ إذ أنواع الحيوان بالسوية حيوان، ولا تقبل الأشد والأضعف، وكذلك الخاصة كالضاحك على أشخاص الناس»[2].

وما ذكره المناطقة في هذا التقسيم غير صحيح، وعدم صحته يمكن أن يُتبيَّن بطريقين: **الأول**: طريق إجمالي، **والثاني** :طريق تفصيلي.

أما الطريق الأول وهو الطريق الإجمالي، فيبين فيه بطلان هذا التقسيم إجمالًا من غير نظر إلى كل فرد من الفروق التي ذكروها.

وهذا الطريق يتحصل من أربعة أوجه:

الوجه الأول: أن هذا التقسيم الذي سبق شرحه عند المناطقة يعتبر دعوى من الدعاوى لم يقيموا عليها دليلًا يثبت صحتها، وعدم ذكر الدليل مع الزعم بصحة الدعوى والإلزام بقبولها يعد تحكمًا، خاصة مع مثل هذه الدعوى الغامضة التي قررها المناطقة.

الوجه الثاني: أن من يتأمل هذه التفرقة يجد أنها تقتضي أن الحقائق تابعة لتصوراتنا عنها لا أنَّ تصوراتنا تابعة لها؛ لأنها كلها راجعة إلى ما يُحضِره الإنسان

---

(١) المدخل إلى المنطق – ضمن كتاب الشفا – لابن سينا (١/ ٨٠).

(٢) المدخل إلى المنطق – ضمن كتاب الشفا – لابن سينا (١/ ١٠٠)، وانظر: المقولات – ضمن كتاب الشفا – (١/ ١٠١، ١٠٨).

في ذهنه عن الشيء، وهذا معلوم البطلان بالضرورة، فإنه لا يمكن أن يكون وجود الأشياء في الخارج تابعًا لتصوراتنا، هذا فضلًا عن أنه ليس هناك فرق في نفس الأمر، وإنما هو محض اصطلاح فرَّقوا به بين المتماثلات أو المتقاربات، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية في التعليق على كلام الغزالي لما ذكر أن التفريق بين الذاتي والملازم في غاية الاشتباه: «وهذا كلام صحيح، بل ليس بينهما في الحقيقة فرق إلا بمجرد الاصطلاح المنطقي؛ فرقوا بين المتماثلين، وسووا بين المختلفين.

وهذا وضع مخالف لصريح العقل، وهو أصل صناعة الحدود الحقيقية عندهم، فتكون صناعة باطلة؛ إذ الفرق بين الحقائق لا يكون بمجرد أمر وضعي، بل بما هي عليه في نفسها»[1]. وقال أيضًا: «ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدمًا وهذا مؤخرًا يكون في الخارج كذلك»[2].

الوجه الثالث: أن المناطقة أنفسهم اعترفوا بعسر، بل بتعذر هذا التفريق الذي ذكروه، وقد سبق نقل اعتراف حذاقهم بذلك كالفارابي وابن سينا وغيرهما.

وممن نص على عسر التفريق بين الذاتي والعرضي الملازم الساوي، وفي هذا يقول: «والذهن لا يتنبه للفرق بين الذاتي واللازم البين في جميع الأشياء، إذ هي متقاربة جدًّا في بيانها للشيء، وامتناع فهم الشيء دون فهمها»[3]. وقال الجرجاني: «اعلم أن الحقائق الموجودة يتعسر الاطلاع على ذاتياتها والتمييز بينها وبين عرضياتها تعسرًا تامًّا واصلًا إلى حد التعذر، فإن الجنس يشتبه بالعرض العام والفصل بالخاصة، فلذلك ترى رئيس القوم – ويقصد ابن سينا – يستصعب تحديد

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٥٠).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٩٠).

(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٧).

الأشياء»[1].

وقال الطوسي: «لا يخلو تعريف الذاتي من عسر ما»[2].

وإنما دخل العسر عليهم في هذا الباب؛ لأنه في الحقيقة لا فرق بينهما وإنما هو تكلف منهم حتى تستقيم لهم طريقتهم في الحد، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية:

«ولما راموا ذلك لم يكن بدّ من أن يفرقوا بين بعض الصفات وبعض، إذ جعلوا التصور بما جعلوه ذاتيًا، فلا بدَّ أن يفرقوا بين ما هو ذاتي عندهم وما ليس كذلك ...

ولما كان ذلك مستلزمًا للتفريق بين المتماثلين أو المتقاربين كان ممتنعا أو عسِرًا إذ يفرقون بين صفة وصفة، بجعل إحداهما ذاتية دون الأخرى مع تساويهما أو تقاربهما ... وطلب الفرق بين المتماثلات طلب ما لا حقيقة له، فهو ممتنع، وإن كان بين المتقاربين كان عسرًا»[3]، وقال الأرموي: «التمييز بين الذاتي والخارجي في غاية العسر لو أمكن»[4].

وقد تواردت أقوال العلماء في العصور المتأخرة في الاعتراف بعسر التفريق بين الذاتي والعرضي الملازم كما ذكره المناطقة، والغريب حقًا أنه مع كل هذا التوارد يبقى التسليم لهذا التقسيم والتقرير له في الكتب المؤلفة في العقائد وأصول الفقه والنحو وغيرها، واعتباره في بناء الحقائق الشرعية والعلمية، أو في محاكمة أقوال الأئمة المتقدمين إليه !!

الوجه الرابع: أن هذا التقسيم مبني على أصول باطلة، ومن تلك الأصول: التفريق بين وجود الشيء وماهيته، وإثبات الكليات في الخارج، وسيأتي بيان بطلان هذه

---

(١) تحرير القواعد المنطقية، للجرجاني ص(٨٠).

(٢) الإشارات والتنبيهات مع تعليق الطوسي (١/ ١٥٢).

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٥٤).

(٤) نهاية الوصول في دراية الأصول، للأرموي (١/ ٤٣).

الأصول في محله، والمقصود هنا هو إثبات بطلان التفريق بين الذاتي والعرضي الملازم ببيان بطلان أصله الذي بني عليه، لأن ما بني على باطل فهو باطل[1].

وأما الطريق الثاني، وهو الطريق التفصيلي، فيبين فيه بطلان كل فرق من الفروق التي ذكروها بين الذاتي والعرضي كل فرق بما يخصه.

فأما بالنسبة للفرق الأول وهو قولهم: إنه لا يمكن أن يتصور الشيء إلا إذا تُصُوِّر ما هو ذاتي له، وحقيقة هذا الفرق: هو أن الذاتي متقدم في التصور على ما هو ذاتي له، وليس المراد بالتقدم هنا التقدم الزمني، وإنما المقصود التقدم الرتبي بمعنى أنه إذا تحقق الحيوان والناطق يتحقق الإنسان.

وهذا الفرق هو المعتبر عندهم حتى قال الساوي لما ذكر حقيقة هذا الفرق: «وهذا هو الوصف الذي لا يشاركه فيه شيء من اللوازم، وهي الخاصية التي لا يشاركه فيها شيء من اللوازم»[2].

وهو مبني عندهم على التفريق بين أسباب الماهية وأسباب الوجود، فإن أسباب الماهية هي الجنس والفصل من حيث الوجود في المعقول، والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج، وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع، مثال ذلك: الإنسانية، فإن أسباب ماهيتها هي جنسها وفصلها المقومان لها، وليس كونها موجودة في الأعيان أو موجودة في الأذهان مقومًا لها، فهو مضاف إليها بعد تقوُّمِ ماهيته[3].

والتفريق بين أسباب الوجود وأسباب الماهية مبني على التفريق بين الوجود والماهية، ووجه البناء: أنهم لما قالوا بوجود ماهية كلية في الخارج غير الأشياء

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ٣٧٥) و(٣/ ٣٢١).

(٢) البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٧).

(٣) انظر: الإشارات والتنبيهات مع تعليق الطوسي (١/ ١٥٣).

المحسوسة، وفرقوا بين وجود الشيء في الخارج وماهيته رتبوا على ذلك التفريق بين علل وجود الشيء وعلل ماهيته.

وقد أشار الطوسي في شرح الإشارات إلى أساس التفريق بين الذاتي والعرضي بقوله: «إن الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فإنه من علل ماهيته، أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فإنه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود»[1].

وهذا الفرق الذي هو عمدتهم باطل، ويدل على بطلانه أمور:

الأمر الأول: أن هذا القول يلزم منه الدور القبلي وهذا الدور باطل بالاتفاق، فإنه من المعلوم أن الدور نوعان: دور قبلي ودور مَعِيٌّ، ومعنى الدور القبلي: هو أنه لا يكون هذا إلا بعد هذا ولا هذا إلا بعد هذا، وهذا ممتنع باتفاق العقلاء، ومعنى الدور المعِيِّ الاقتراني: هو أنه لا يكون هذا إلا مع هذا ولا هذا إلا مع هذا، كالأبوة والبنوة، وهذا الدور ممكن[2].

والمقصود هنا بيان أن هذا التفريق يستلزم الدور القبلي الباطل وبيان ذلك: أن حقيقة هذا الفرق أن الذاتي لا يعلم حتى تعلم الماهية ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية المقومة لها، وهذا دور، وقد فصل ابن تيمية هذا المعنى بكلام طويل قال فيه: «فحقيقة قولهم أنه لا يعلم الذاتي من غير الذاتي حتى تعلم الماهية، ولا تعلم الماهية حتى تعلم الصفات الذاتية التي منها تؤلف الماهية، وهذا دور.

فإن قيل: إن مجرد تصور الصفات الذاتيات كافٍ في تصور الماهية، وإن لم يعلم أن تلك الصفات ذاتية، قيل: من أين يعلم الإنسان أن هذه الصفات هي الذاتيات دون

(١) انظر: المرجع نفسه.

(٢) انظر: منهاج السنة، لابن تيمية (١/ ٤٣٨، ٢/ ١٧١)، والمعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٥٦٦).

غيرها، إن لم يعرف الماهية التي هذه الصفات ذاتية لها داخلة فيها؟ ومن أين يعلم إذا تصور بعض الصفات اللازمة أن هذه هي الذاتية التي تتركب منها الماهية دون غيرها إن لم يعلم الذات؟ فتتوقف معرفة الذات التي هي الماهية على معرفة الذاتيات، وتتوقف معرفة الذاتيات أي: معرفة كونها هي الذاتيات لهذه الماهية دون غيرها من اللوازم على معرفة الذات ......

وهذا كلام متين يجتاح أصل كلامهم، ويبين أنهم متحكمون فيما وضعوه لم يبنوه على أصل تابع للحقائق ......

مثال ذلك: إذا قدر أنه لا يُتصوَّر حقيقة الإنسان حتى تتصور صفاته الذاتية التي هي عندهم الحيوانية والناطقية، وهذه الحيوانية والناطقية لا يعرف أنها صفاته الذاتية دون غيرها حتى يعرف أن ذاته لا تتصور إلا بها، وأن ذاته تتصور بها دون غيرها، ولا يعلم أن ذاته لا تتصور إلا بها حتى تُعرف ذاته.

فإن قيل: مجرد تصور الحيوانية والناطقية يوجب تصور الإنسان، قيل مجرد تصوره؛ لذلك لا يوجب أن يعلم أن هذا هو الإنسان؛ حتى يعلم أن الإنسان مؤلف من هذه دون غيرها، وهذا يوجب معرفته بالإنسان قبل ذلك ......

فإن قيل: تصوره موقوف على تصور الصفات الذاتية لا على معرفة أنها ذاتية وقد يمكن تصورها وإن لم يعرف أنها ذاتية له، قيل: هب أن الأمر كذلك لكن لا بد من التمييز بين الصفات الذاتية التي لا تتصور الذات إلا بها وبين العرضية التي تتصور بدونها، ولا يمكن التمييز بين هذين النوعين إلا إذا عرفت ذاته المؤلفة من الصفات الذاتية، ولا تعرف ذاتها حتى تعرف الصفات الذاتية، ولا يميز بين الذاتيات وغيرها حتى تعرف ذاته فصار معرفة الذات موقوفًا على معرفة الذات وهذا هو الدور»[1].

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٩٤).

الثاني: أن يقال كيف تتقدم الأجزاء - الناطقية والحيوانية - على الكل - الإنسان - مع أن الكل ليس هو إلا مجموع الأجزاء؟ أي أن الحيوان والناطق هي الإنسان بعينه فكيف تكون متقدمة على الإنسان؟ وسبب ذلك عندهم أن كل مركب مسبوق بمفرداته[1].

وقد أجاب بعض المتأخرين على هذا الاعتراض بأن الأجزاء بدون وصف الاجتماع متقدمة على الماهية، وبوصف الاجتماع تكون هي الماهية، فالحيوان والناطق من دون وصف الاجتماع متقدمة على الإنسان، وإذا نظر إليها مجتمعة فهي الإنسان[2].

ولكن هذا الاعتراض منتقض؛ لأن النظر إلى الحيوان والناطق ليس نظرًا مطلقًا وإنما بالنسبة لكونهما مقومين للإنسان، فلا يمكن أن تتقدم عليه.

الثالث: أن هذا التفريق ليس راجعًا إلى أمر حقيقي، وإنما هو راجع إلى أمر نسبي اعتباري، بمعنى أن هذا التفريق راجع إلى ما يتصوره الإنسان عن الشيء، وهذا الوجه سبقت الإشارة إليه، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «أما جعل بعض الصفات داخلة في حقيقة الموصوف وبعضها خارجة فلا يعود إلى أمر حقيقي، وإنما يعود ذلك إلى جعل الداخل ما دل عليه اللفظ بالتضمن، والخارج ما دلّ عليه اللفظ باللزوم، فتعود الصفات الداخلة في الماهية إلى ما دخل في مراد المتكلم بلفظه، والخارجة اللازمة للماهية إلى ما يلزم مراده بلفظه، وهذا أمر يتبع مراد المتكلم، فلا يعود إلى حقيقة ثابتة في نفس الأمر الموصوف»[3].

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٩١).

(٢) انظر: شرح المقاصد، للتفتازاني (١/ ٤٢١)، ومبادئ الفلسفة الإسلامية، لعبد الجبار الرفاعي (١/ ٣٨٧).

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ١٠٤).

وممن نقد هذا التفريق بناءً على أنه ليس راجعًا إلى أمر واقعي «كوبي» فإنه ذكر أن «هذا التمييز بين الصفات الجوهرية والعرضية ليس تمييزًا داخليًّا بين أنواع الصفات المختلفة للشيء، ولكنه فقط إبراز للاختلاف بين البشر، وانعكاس للخصائص المختلفة للمفردات اللغوية.

وتتضح نسبية هذا التميز تبعًا للاختلافات بين البشر على أساس اختلاف اهتماماتهم، فالنظر مثلًا في طلاء الطاولة قد يظهر من زاوية ما ذا صفة عرضية هي أن لونها أخضر، وهذا اللون الأخضر يبقى كما هو، وقد تكون هذه هي الصفة الجوهرية في المنضدة في نظر البعض»[(١)].

الرابع: أن تعريف الذاتي بكونه ما يتصور قبل تصور الماهية ليس تعريفًا حقيقيًّا، وإنما هو تعريف له بالرسم، والتعريف بالرسم لا يوصل إلى العلم الحقيقي عندهم[(٢)].

الخامس: أن يقال: إن مقتضى قول المناطقة إن الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء إلا بعد تصوره هو أن الذاتي متقدم على المقوم له إما في الذهن وإما في الخارج، وهذا باطل.

أما بطلان تقدمه في الخارج فيقال: إن القول بأن الصفة تتقدم على موصوفها في الخارج مبني على إمكان الانفصال بين الشيء وصفاته، بمعنى أن الصفة يمكن أن توجد منفصلة عن موصوفها، والشيء يمكن أن يوجد منفصلًا عن صفاته، وهذا الانفصال لا يمكن أن يتصور في الخارج، وذلك لأنه ما من صفة إلا وهي قائمة وملازمة لموصوفها، وما من موصوف إلا وهو ملازم لأوصافه، فالصفة والموصوف متلازمان لا يمكن انفصال أحدهما عن الآخر، وإذا كان الأمر كذلك فما ثبت كونه

(١) نظرية العلم الأرسطية، لمصطفى النشار ص(٩٦).

(٢) انظر: نقد الحقيقة، لعلي حرب ص(١١٧)، والماهية والعلاقة، لعلي حرب أيضًا ص(٣٠).

صفة لشيء فلا يمكن أن تتقدم عليه[1].

وأما بطلان تقدمه في الذهن فيقال: «إن التصور على مراتب متعددة؛ فقد يكون مجملًا وقد يكون مفصلًا، فالإنسان قد يخطر له «الإنسان» ولا يستحضر شيئًا من صفاته، فهذا تصوره تصور مجمل، وقد يخطر له مع ذلك أنه ناطق، كما قد يخطر له مع ذلك أنه ضاحك.

وإذا تصور «الحيوان» فقد يخطر له أنه حساس، كما قد يخطر له أنه متحرك بالإرادة، وكما يخطر له أنه متألم أو متلذذ، وأنه يحب ويبغض.

وإذا تصور أن الإنسان «حيوان ناطق» ولم يتصور الحيوان مفصلًا لم يكن قد تصور الإنسان مفصلًا، فما من صفة لازمة إلا ويمكن وجودها في التصور المفصل وحذفها في التصور المجمل.

وحينئذ فقول القائل: إن الذاتي ما لا يتصور الموصوف إلا بعد تصوره إن ادعاه في كل تصور فهذا باطل، وهو ممن يسلم بطلانه، فإنه يقول: قولك عن الإنسان إنه حيوان ناطق حدٌّ تام يفيد تصور حقيقته، ومع هذا لم يتصور الذاتيات مفصلة، فإنه لم يستحضر في ذهنه أن الحيوان هو: الجسم الحساس النامي المتحرك بالإرادة، فثبت أنهم يجعلونه متصورًا للحقيقة بدون استحضار الذاتيات على وجه التفصيل، فلا يجب في كل ذاتي أن يتقدم تصوره المفصل إذن.

وأما التصور المجمل فلا يجب فيه استحضار شيء من الصفات، وتصور الإنسان مجملًا كتصور الحيوان مجملًا، ومعلوم أن الموصوف يشاركه غيره في صفات ويفارقه في صفات، فإذا لم يجب ذكر جميع الصفات المشتركة على وجه التفصيل فدعوى الاكتفاء ببعضها دون بعض تحكم محض، وإذا كانت حقيقة الإنسان عندهم

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢٧)، والرد على المنطقيين (٢/ ١٥١).

متصورة بدون تصور الصفات الذاتية المشتركة على وجه التفصيل، عُلم أن ما ذكروه من أن الذاتي ما لا يمكن تصور الموصوف بدونه باطل...»[1].

وأما بالنسبة للفرق الثاني: وهو قولهم: إن الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له إلى علة مغايرة لذاته، فحقيقة هذا الفرق: «أن الذاتي لا يكون مستفادًا للشيء من غيره فليس الإنسان حيوانًا لعلة جعلته حيوانًا بل لذاته هو حيوان؛ إذ لو كان لعلة لأمكن فرضه إنسانًا غير حيوان عند فرض عدم العلّة»[2].

والمناطقة قد اختلفوا في التعبير عن هذا الفرق، فمنهم من قال: إن الذاتي ما لا يحتاج إلى وسط والعرضي ما يحتاج إلى وسط، ومنهم من قال: الذاتي ما لا يحتاج إلى علة، والعرضي ما يحتاج إلى علة[3].

وحاصل هذا الفرق: أن الذاتي ليس بينه وبين الماهية واسطة بحيث يمكن أن يعلل ثبوته لها بغيرها، مثال ذلك: اللونية للسواد، فإنها لا تحتاج في إثباتها إلى واسطة، بل السواد لون لذاته.

وهذا الفرق منتقض بوجود عرضي مرتبط بالماهية بغير واسطة، وهو ما يسميه بعضهم بالملازم البين، وفي هذا يقول الطوسي: «ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في الخاصيتين الأخريين، فإن الاثنين مثلًا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية إلى علة غير ذاته، ولا يمكن رفع الزوجية عنه في الوجود وفي التوهم»[4]، وقال الساوي في نقد هذا الفرق: «وهذا الوصف أيضًا مما تشركه فيه اللوازم التي تلزم الشيء لماهيته لا

(١) الرد على المنطقيين (١/ ١٥١)، بتصرف.

(٢) المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني ص(٤٠٥).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي ص(٥٨)، والإشارات والتنبيهات مع تعليق الطوسي (١/ ١٥٢).

(٤) الإشارات والتنبيهات مع تعليق الطوسي (١/ ١٥٢).

في وجوده، مثل كون الثلاثة فردًا أو المثلث مساوي الزوايا لقائمتين، فليست الفردية موجودة لعلة أفادتها، بل الثلاثة في نفسها وماهيتها لا تكون إلا فردًا ...»[1].

وأما بالنسبة للفرق الثالث وهو قولهم: إن الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودًا وتوهمًا، واللازم ما يرتفع توهمًا لا وجودًا.

ومعنى هذا الفرق: أننا يمكن أن نفهم كون الإنسان إنسانًا، وكون الجسم جسمًا، ولا يلزم أن يخطر في بالنا كونه مخلوقًا، فكونه مخلوقًا ارتفع في الوهم - العقل - فهو لازم له، ولو رفعنا من وهمنا كون الإنسان حيوانًا، لم نقدر على فهم الإنسان، فمن ضرورة فهم الإنسان ألَّا يسلب الحيوانية، وليس من ضرورته ألا يسلب المخلوقية[2].

ولكن هذا الفرق غير مطرد في الجميع فبعض اللوازم لا نقدر على رفعها في الوهم، ومثال ذلك: كون الإنسان يلازمه وصف اللونية، بمعنى أن الإنسان لا بد أن يكون ملونًا، ولا نقدر على رفعه في الوهم، وهو وصف لازم لا ذاتي، ولهذا فقد نقده المحققون منهم، قال ابن سينا في **النجاة**: «لا يكفي في تعريف الذاتي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق، فكثير مما ليس بذاتي لا يفارق، ولا يكفي أن يقال: إن معناه ما لا يفارق في الوجود ولا تصح مفارقته في التوهم، حتى إن رفعه في التوهم يبطل به الموصوف في الوجود، فكثير مما ليس بذاتي هو بهذه الصفة مثل كون الزوايا من المثلث مساوية لقائمتين، فإنه صفة لكل مثلث، ولا يفارق في الوجود ولا يرتفع في الوهم حتى يقال: إنا لو رفعناه وهمًا لم يجب أن نعلم أن المثلث غير موجود، وليس بذاتي»[3]، وقال الغزالي: «هذا المعيار مع أنه كثير النفع في أغلب

(١) البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٨).
(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٦٦).
(٣) النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ٦).

المواضع، غير مطرد في الجميع»[1]، ثم ذكر أمثلة للوازم التي لا ترتفع في الوجود ولا الوهم.

والذي تحصل من كل ما سبق: أن التفريق بين الأوصاف الملازمة للشيء بجعل بعضها ذاتيًّا وبعضها عرضيًّا خارجًا عن الماهية، غير صحيح، ولا يستقيم له ضابط، بل كل الفروق التي ذكرت للتفريق بينهما باطلة باعتراف حذاقهم، وهذه الحال يلزم منها بالضرورة بطلان طريقتهم في الحد؛ إذ من ضروريات طريقتهم التفريق بين ما هو ذاتي للماهية وبين ما هو عرضي لها، ولا فرق بينهما في نفس الأمر، مما يوجب بطلان طريقتهم في الحد، وأنه لا سبيل إلى تحقيق هذه الطريقة أبدًا.

ومما ينبغي أن يعلم أن جهة البطلان في تقسيم الأوصاف إلى ذاتي وعرضي ليست هي التعبير بهذا اللفظ أو ذاك، وإنما دخل البطلان في هذا التقسيم من جهة المعنى الذي اعتبر فيه، فإن المناطقة قد اعتبروا تقوُّم الماهية بالوصف يجعله ذاتيًّا وما ليس كذلك فهو عرضي، فالبطلان راجع إلى أمر معنوي لا إلى أمر لفظي، فإن التقاسيم العقلية لا تعتبر فيها الألفاظ بقدر ما تعتبر فيها المعاني المقصودة.

وقد قسم طائفة من نظار الإسلام الصفات اللازمة إلى صفات نفسية ذاتية، وصفات معنوية، وعَنَوا بالذاتية ما لا يمكن تصور الذات مع عدمها، وعنوا بالمعنوية ما يمكن تصور الذات بدونها[2]، وتقسيمهم هذا شبيه بتقسيم المناطقة للصفات اللازمة للماهية إلى مقوم وغير مقوم، وكلاهما تقسيم باطل، بل قول هؤلاء - أعني نظار الإسلام - أفسد من قول أهل المنطق[3]، ولكن جهة البطلان في تقسيم النظار ليست هي جهة البطلان في تقسيم المناطقة، وسيأتي للمسألة مزيد بحث قريبًا.

---

(١) معيار العلم، للغزالي ص(٦٧).

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٢/ ٣٧٤) و(٣/ ١٢، ٢٥، ٢٨) و(٥/ ٨٨، ١٩٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥/ ١٩٢).

وبطلان التفريق بين الأوصاف باعتبار بعضها ذاتيا وبعضها عرضيا، لا يلزم منه بالضرورة أن تكون جميع أوصاف الماهية متساوية، لا من جهة تعلقها بالموصوف، ولا من جهة وضوح هذه الأوصاف وغموضها، فإن من الأوصاف ما هو لازم للموصوف لا يفارقه إلا بعدم ذاته، ومن الأوصاف ما ليس كذلك، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «الذي عليه نظار الإسلام أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف لا تفارقه إلا بعدم ذاته، وإلى عارضة له يمكن مفارقتها له مع بقاء ذاته، وهذه اللازمة منها ما هو لازم للشخص دون نوعه وجنسه، ومنها ما هو لازم لنوعه أو جنسه»[1]، وقال أيضًا: «العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق، لكن التمييز بين تلك الصفات بجعل بعضها ذاتيًّا تتقوم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازمًا لحقيقة المحدود - تفريق باطل، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود - طردًا وعكسًا - هي جنس واحد، فلا فرق بين الفصل والخاصة، ولا بين الجنس والعرض العام»[2].

ويتحصل من كل ما سبق أن التقسيم الصحيح هو أن تقسَّم أوصاف الشيء إلى أوصاف ملازمة لا تنفك عنه، وأوصاف غير ملازمة يتصف بها تارة وتنفصل عنه أخرى.

مذهب جون لوك في صفات الأشياء ونقده:

قسم الفيلسوف الإنجليزي «جون لوك»[3] صفات الأشياء إلى قسمين، صفات أولية وصفات ثانوية، وهذا التقسيم وُجد عند بعض الفلاسفة ممن سبق لوك

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢١)، وانظر: منهاج السنة، لابن تيمية (٢/ ٢٧٢).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٥٢).

(٣) جون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤)، فيلسوف من أتباع المذهب التجريبي، من مصنفاته: مقال في الفهم البشري، أعلن فيه أن الخبرة الحسية هي المصدر الوحيد لكل الأفكار. انظر: الموسوعة الفلسفية، إشراف روزنتال ص(٤١٦).

كديكارت وبروبرت[1] إلا أنه اشتهر عنه أكثر منهما، وكذلك تبعه بعض من جاء بعده من الفلاسفة ومن أشهرهم الفيلسوف «كانت»[2].

والمراد بالصفات الأولية عنده هي: الصفات التي لا يمكن أن تنفصل عن الشيء، والشيء لا يمكن أن يوجد بدونها، وذلك مثل الصلابة والشكل والحركة.

والمراد بالصفات الثانوية هي: الأوصاف التي تقوم بالذات المدرِكة عن الشيء حين تتصل حاسة من حواسها به، وذلك مثل اللون والطعم والرائحة، فهذه الأوصاف ليست قائمة في الموضوعات نفسها، بل هي القوى التي تُنتِج مختلف الإحساسات فينا بواسطة كيفياتها الأولية عند لوك[3].

وفي بيان هذين النوعين يقول لوك: «إذا نُظر لكيفيات الأجسام سيتبين أنها أولًا كيفيات تبدو شديدة الالتصاق بها وغير قابلة للانفصال عنها، يعني كالصلابة والشكل والحركة، وهذه أسميها بالكيفيات الأصلية أو الأولية للجسم، والتي أعتقد أن بمقدورنا أن نلاحظ ما تحدثه من أفكار عندنا.

ثانيًا: كيفيات غير موجودة في الأشياء ذاتها، ولكنها تحدث قوى إحساسات مختلفة لنا، وترجع في الأصل إلى كيفياتها الأولية..... وتتمثل في الألوان والأصوات والمذاقات...... وأسمي هذه الكيفيات بالكيفيات الثانوية»[4].

(١) انظر: رواد الفلسفة الحديثة، لريتشارد شاخت ص(٥٠)، ونظرية المعرفة، لفؤاد زكريا ص(٥٩).

(٢) انظر: كانت وفلسفته النقدية، لمحمود فهمي زيدان ص(٢٥٥).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، لبرتراند راسل (٣/ ١٧٢)، ورواد الفلسفة الحديثة، لريتشارد شاخت ص(١٦١)، ونظرية المعرفة، لزكي نجيب (٢٢)، والموسوعة الفلسفية، لبدوي ص(٢/ ٣٧٦).

(٤) رواد الفلسفة الحديثة، لريتشارد شاخت ص(١٦١).

وهذا التقسيم الذي ذكره جون لوك لصفات الأشياء لا يستقيم له، وذلك لوجوه:

الوجه الأول: أن يقال: إن ما ذكره لوك من ضابط لكل من الصفات الأولية والثانوية يؤدي إلى أن تكون كل صفات الشيء راجعة إلى المدرِك وليس منها شيء موضوعي قائم بالشيء نفسه، وبيان ذلك: أن الصفات الأولية لا توجد منفصلة عن الصفات الثانوية أبدًا، فالحركة مثلًا لا توجد إلا في الجسم، والجسم لا بد أن يكون له لون ما، ومعنى هذا أن الحركة لا توجد منفصلة عن اللون وهو صفة ثانوية، فلا داعي إذن لهذا التفريق؛ لأن ما سرى على أحد المتلازمين يسري على الآخر[1].

وفي تقرير هذا الوجه يقول باركلي في نقده لمذهب لوك: «إن هؤلاء الذين يؤكدون أن الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية توجد مستقلة عن العقل، قائمة في جواهر غير مفكرة، يرون في نفس الوقت أن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لا توجد مستقلة عن العقل؛ وذلك لأنهم يقولون لنا: إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة في العقل وحده، وهي متوقفة على حجم الجزيئات الصغيرة للمادة أو نسيجها........ وهم يأخذون هذا على أنه قضية مسلمة، قابلة للبرهنة بلا استثناء.

والآن، فإذا كان من المؤكد أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الأخرى غير منفصلة عنها، وليست قابلة – حتى في الذهن – لأن تجرد عنها، فإنه ينتج من ذلك بوضوح أنها توجد فقط في العقل هي أيضًا، وأنا أرى بيقين من جانبي أنه ليس في قدرتي أن أُكَوِّن صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك إلا إذا خَلَعتُ عليه في نفس الوقت لونًا أو أية صفة حسية أخرى من تلك الصفات التي يُسَلم بأنها موجودة في العقل....»[2].

(١) انظر: المرجع السابق ص(١٨٤).

(٢) باركلي، ليحيى هويدي ص(١٤٤)، وانظر: رواد الفلسفة الحديثة، لشاخت ص(١٨٤)، وتاريخ الفلسفة الغربية، لراسل ص(٣/ ١٧١).

الوجه الثاني: لقد أصاب لوك حين أدرك أن صفات الأشياء ليست متساوية في تعلقها بها، ولكنه أخطأ حين جعل بعض صفات الأشياء قائمة بها وبعضها ليست قائمة بها، ومنشأ هذا الخطأ هو أنه لم يفرق بين قيام الأوصاف بالأشياء في نفس الأمر وبين إثبات قيامها بها، وذلك: أن مصحح قيام الأوصاف بالشيء ليس هو مصحح إثبات قيامها به، فمصحح قيام الأوصاف بالأشياء هو وجودها، ومصحح إثبات الصفات بالأشياء هو إدراكها، وهذا الأصل سيأتي له تفصيل.

الوجه الثالث: أننا لكي نحكم على شيء ما بأنه أحدث شيئًا آخر ينبغي أن نعرف ذلك الشيء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولكن لما كانت الصفات الثانوية على نحو ما اعتقد لوك قُوًى لا تمكن ملاحظتها فكيف تكون سببًا لأفكارنا عن الأشياء[1]؟

الوجه الرابع: كيف يكون إحساسنا بالصفات الثانوية حادثًا عن قُوًى في الأشياء، ثم لا تكون الأشياء موصوفة بتلك القوى، فمن تسبب في شيء لا بد أن يكون موصوفًا بما تسبب به، فالأشياء موصوفة بالصفات الثانوية إذن[2].

مذهب باركلي في صفات الأشياء ونقده:

ذهب باركلي إلى أن جميع الصفات المتعلقة بالأشياء راجعة إلى الذات المدركة لها، وأنه لا تقوم بالأشياء صفات أصلًا، فصفات الأشياء كلها ذاتية[3] وليس منها شيء موضوعيٌّ أبدًا.

ومعنى هذا المذهب: أن ما يظهر للحواس من صفات قائمة بالأشياء هو في الحقيقة راجع إلى ما ندركه نحن عنها، فإذا قلنا مثلًا: عن لون الحائط إنه أبيض،

(١) انظر: الفلسفة الحديثة، لكريم متى ص(١٦٣).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٣) أي: متعلقة بذات المدرِك وليست قائمة بالشيء.

فهو ليس أبيض، وإنما هو يبدو لنا كذلك، وعلى هذا فالأشياء ليست إلا عبارة عن أفكارنا الخاصة عنها، فالأشياء ليس لها وجود واقعي مستقل عن الذوات المدرِكة، فلا وجود واقعي للأشياء، وإنما هي مجرد أفكار فقط.

وهذا المذهب هو أحد المقدمات التي يقوم عليها المذهب المثالي الذي يرجِع كل الوجود إلى الفكر وانطباعاته[1].

وفي تقرير باركلي لمذهبه يقول: «لن يُنكر أحد أن خواطرنا وانفعالاتنا وأفكارنا التي تتكون بالخيال لا توجد بدون الذهن، ولا يقل عن ذلك وضوحًا عندي أن مختلف الإحساسات أو الأفكار التي تنطبع على الحس.... لا يمكن أن توجد إلا في ذهن من يدركها......»[2]، ويقول أيضًا: «ما عسى أن تكون الألوان والأضواء والحرارة والبرودة والامتداد والشكل، وفي كلمة واحدة جميع الأشياء التي أراها أو أحسها، لن تكون غير مجموعة من الإحساسات الذاتية والصور والآثار الحسية»[3].

وباركلي إنما قال بأن صفات الأشياء كلها ذاتية بناءً على أصله الذي اشتهر به، وهو: أن الوجود هوالإدراك، فوجود الشيء هو كونه مدرَكًا، فالأشياء يتوقف وجودها على عقل يدركها، يقول باركلي في التعبير عن مبدئه هذا: «إن السماء والأرض وما بينهما وما تنطويان عليه، وفي كلمة واحدة: إن جميع هذه الأجسام التي تكوِّن هيكل العالم المادي لا وجود لها دون العقل، إن وجودها قائم في إدراكها أو معرفتها»[4]، ويقول أيضًا: «ما يقال عن وجود الأشياء غير المفكرة

(١) انظر: باركلي، ليحيى هويدي ص(١٢٥).

(٢) نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا ص(٥٧).

(٣) باركلي، ليحيى هويدي ص(٤٤).

(٤) المرجع السابق ص(٤٥).

وجودًا مطلقًا دون أي صلة بكونها مدرَكة، فذلك ما لا أتصوره على الإطلاق، فوجود الأشياء هو كونها مدرَكة»[1].

وهذا المبدأ الذي ذكره باركلي، يحتمل أحد معنيين، وهما:

المعنى الأول: أن كل موجود لا بد أن يكون إدراكه ممكنًا، وأن الذي لا يدرك ولا يتعلق به الإدراك لا يمكن أن يكون موجودًا، فالذي لا يمكن إدراكه هو المعدوم إذن، وهذا المعنى ذكر بعض الشارحين لمذهب باركلي أنه هو المعنى الذي قصده باركلي بمبدئه، فقرر أن باركلي «كان يؤمن بأن الشيء غير المرئي أو غير القابل للرؤية، وغير الملموس أو غير القابل للمس، وغير المسموع أو غير القابل للسمع... إلخ، شيء لا وجود له.

والحكم بوجود شيء ما عنده يتضمن الحكم بإدراكه أو على الأقل بقابليته للإدراك من عقل ما، أيًا كان هذا العقل، لأي شخص مدرك، أما أن نحرف قول باركلي هذا فنجعله يعني تبعية الشيء للذات، وخضوعه لها فهذا بعيد عما كان يرمي إليه فيلسوفنا»[2].

والمعنى الثاني: أنا لا نحكم بوجود شيء إلا إذا تعلق به الإدراك، فما لم يتعلق الإدراك به فهو غير موجود، فوجود الشيء تابع لإدراكه.

والفرق بين المعنى الأول والثاني يتحصل بالتفريق بين كون إدراك الشيء متعلقًا بوجوده، وبين كون وجود الشيء متعلقًا بإدراكه، وبيان ذلك: أن المعنى الأول يقرر أن الإدراك لا يكون إلا لشيء موجود، فالإدراك تابع للوجود، والمعنى الثاني يقرر أن الوجود لا يكون للشيء إلا بإدراكه، فالوجود تابع للإدراك.

---

(١) نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا ص(٥٨).

(٢) باركلي، ليحيى هويدي ص(٨١).

والمقصود هنا شرح مبدأ باركلي على المعنى الثاني، وحاصله: أن وجود الشيء تابع لإدراكه، وهذا المبدأ حيَّر كثيرًا من معاصري باركلي وممن جاء بعده حتى قال برتراند راسل عن مبدأ باركلي: «بدت له هذه الصيغة واضحة بذاتها إلى درجة أنه لم يتمكن أبدًا من أن يشرحها لمعاصريه..»[1]، ولهذا وصفوه بالبراعة مع أنهم لم يقتنعوا به[2]، فقد «كتب لورد تشسترفيلد إلى ابنه:

إن الدكتور باركلي الرجل الفاضل العبقري العالم، ألف كتابًا ليثبت أنه ليس هناك شيء مما يسمونه المادة، وأنه لا يوجد شيء إلا فكرة... وحججه مفحمة، بكل معنى الكلمة، ولكني أبعد ما أكون عن الاقتناع بها، إلى حد أني مصمم على أن آكل وأشرب وأمشي وأركب، حتى أحفظ تلك «المادة» التي أتصور خطأ في الوقت الحاضر أن جسمي يتكون منها على أحسن حالة ممكنة........

ويقول بوزول: بعد خروجنا من الكنيسة، وقفنا لبعض الوقت معًا نتحدث عن سفسطة الأسقف باركلي أو مغالطته البارعة لإثبات عدم وجود المادة، وأن كل شيء في الكون مجرد أفكار، ولاحظت أنه على الرغم من أننا قانعون بأنها غير صحيحة، فإنه من المتعذر دحضها.

وإن أنس لن أنس اندفاع جونسون في الرد، وهو يضرب بقدمه وبقوة شديدة حجرًا كبيرًا حتى أزاحه فارتد وسمع له صوت، وقال: «إني أدحضها هكذا.......

واتفق هيوم مع بوزول وتشسترفيلد في أن حجج باركلي لا تدع مجالًا لأي رد، ولا تؤدي إلى اقتناع»[3].

---

(١) حكمة الغرب، لبرتراند راسل (٢/ ١٢١).

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الغربية، لراسل (٣/ ١٥٤)، وقصة الحضارة، لول ديورانت (٣٤/ ٧٠).

(٣) قصة الحضارة، لول ديورانت (٣٤/ ٧٠).

وهذا المبدأ الذي ذكره باركلي مع براعته إلا أنه وقعت فيه أغلاط تدل على عدم صحته، وعلى هذا فما ذكره باركلي منتقض من وجوه:

الوجه الأول: أن باركلي ربط وجود الشيء بإدراكه، فجعل وجود الشيء راجعًا إلى إدراك الذات المدرِكة، ولكن هذا الربط مشكل من جهة أن إدراك الشيء ليس راجعًا إلى إرادة المُدرِك بحيث يكون متى ما أراد إدراك الشيء أدركه ومتى ما لم يرد إدراكه لم يدركه، وإنما يتحقق إدراك الشيء بمجرد وصول الحس إليه، مع توفر شروط الإدراك، وهذا ما اعترف به باركلي نفسه، وفي هذا يقول: «إني أجد الأفكار التي تدرَك فعلًا بالحس غير معتمدة على إرادتي على هذا النحو، إذ ليس في مقدوري عندما أفتح عيني في رابعة النهار أن أختار بين الرؤية وعدم الرؤية، أو أن أحدد الأشياء التي يقع عليها بصري»[1]، فإذا كان الأمر كذلك فوجود الأشياء ليس تابعًا لإدراكي لها؛ إذ لو كانت كذلك لتحكمتُ في تحديد ما أدرك وما لا أدرك، وهذا يدل على أن وجودها راجع إلى شيء آخر، وماذا يكون غير وجودها الواقعي؟!

ولكن باركلي لم يكن غافلًا عن هذا الإشكال، فقد ذكره وأجاب عنه بأن ثمة عقلًا آخر أعظم من عقولنا مدركًا لها، ولهذا قال بعدما ذكر الإشكال السابق: «فلا بد إذنِ أن تكون هناك إرادة أو روح أخرى هي التي تتحكم في إنتاجها، هذه الروح الأخرى كما نعرف هي الروح الإلهية»[2].

ولكن هذا الجواب من باركلي لا يجيب على أصل الإشكال؛ إذ أصله هو أنه لما لم يكن إدراك الأشياء تابعًا لإراداتنا فهي غير مرتبطة بإدراكنا لها في تحقق وجودها، والجواب الذي ينبغي أن يذكره هو: إما أن يثبت أن إدراكها متعلق بإرادتنا، وهذا ما اعترف بعدمه، وإما أن يثبت أن عدم تعلقها بإرادتنا غير مشكل على تعلق وجودها بإدراكنا لها.

---

(١) نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا ص(٨٦). (٢) نفس المرجع السابق.

وما ذكره من جواب لا يجيب على هذين الأمرين، بل فيه تسليم ضمني بهما، وذلك أنه علق إدراك الشيء بإدراكٍ غير إدراك البشر، والبحث إنما هو في إثبات الشيء بالنسبة للبشر.

الوجه الثاني: أن مبدأ باركلي هذا مخالف للواقع لاصطدامه بفطرية واقعية الأشياء[1]، وذلك أن مقتضى هذا المبدأ أن وجود كل شيء يكون بحسب حالة المدرك له، بمعنى أنه لو كان وجود الأشياء راجعًا إلى إدراكها لتعدد وجود الشيء بتعدد المدركين له، وهذا فيه مصادمة ظاهرة لواقعية الأشياء في الخارج، ولأجل هذه الواقعية الثابتة للأشياء فإن الناس متفقون في إدراكهم لوجود الأشياء المحسوسة، فإن كل الناظرين إلى الشجرة بالنظر الطبيعي مثلًا يتفقون في إدراكهم أنها شجرة، فإدراكاتهم عن هذه الشجرة متفقة متسقة، وهذا يدل على أن اتساقها راجع إلى أمر آخر غير مجرد الإدراك.

ولكن باركلي يجيب عن هذا الاعتراض باللجوء إلى الإدراك الإلهي ثانية، ويقول: إنه تعالى هو الذي نسق بعنايته مدركاتنا ونظم بحكمته أفكارنا، وعن هذا نشأ ما نسميه بالوجود الطبيعي للأشياء[2].

وهذا الجواب فيه تسليم بأن وجود الأشياء ليس متعلقًا بإدراكنا لها أيضًا.

الوجه الثالث: أن الالتزام بهذا المبدأ يؤدي إلى نتائج سلبية وعقيمة في الحياة اليومية والعلمية، وذلك أن أصل الاتجاه إلى البحوث العلمية والتنقيب عن خفايا الكون راجع إلى الشعور بخارجية الأشياء واستقلالها عن الذات المدرِكة، ولكن إذا كنا لا نحكم للأشياء بالوجود إلا إذا كنا مدركين لها فلن نكتشف شيئًا غير مدرَكاتنا، وقد أشار «كانت» لهذا الأمر فقال: «كيف تدفع ملكة المعرفة لدينا إلى العمل ما لم

(١) انظر: المرجع السابق ص(٨٦).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل ص(١٥٦).

تكن الأشياء التي تؤثر في حواسنا تنتج من ذاتها - من جهة - تمثلات، وتثير - من جهة أخرى - نشاط ذهننا ليقارن هذه التمثلات....»[1].

وقد أجاب باركلي عن هذا الإشكال بأن وجود الأشياء ليس راجعًا إلى إدراكنا نحن، بل تكون موجودةً لأنه قد تعلق بها إدراك ذات أخرى أو إدراك الروح الإلهية كما زعم، فإنه ذكر أن ما يقصده بالإدراك ليس ذهنًا خاصًّا بعينه، وإنما جميع الأذهان على الإطلاق، وبهذا يظل استمرار وجود الأشياء مضمونًا[2].

من يتأمل هذا الجواب يدرك أن باركلي قد ناقض نفسه من حيث لا يشعر، وذلك أنه أثبت استمرار وجود الأشياء بوجود ذات مدركة لها، ولكن ما الذي جعلنا نثبت وجود هذه الذات وهي غير مُدرَكة لنا؟! ووجه التناقض في هذا هو أنه أثبت وجود موجود من غير تعلق إدراكه به.

الوجه الرابع: الذي يتحصل من موقف باركلي مع الاعتراضات التي وجهت إليه أنه في الحقيقة يعلق وجود الأشياء على الإدراك الإلهي لها، وليس بإدراك العقل الإنساني.

فقد لجأ باركلي إلى العقل الإلهي في ثلاثة مواطن وهي:

الأول: في تعليل عدم تعلق إدراك الأشياء بإدراكاتنا.

والثاني: في تعليل اتساق إدراكات الناس للشيء الواحد.

والثالث: في إثبات وجود الأشياء عند عدم تعلق إدراك المعين من الناس لها.

وهذا اللجوء يثير سؤالات مشكلة لم يجب عنها باركلي، وهي:

السؤال الأول: ما الدليل على أن الذي يدركها هو الذهن الإلهي، لم لا يكون ذهنًا

(١) نظرية المعرفة، لفؤاد زكريا ص(٦١). (٢) انظر: المرجع السابق ص(٨٧).

آخر شريرًا يريد أن يضلّنا وليكن الشيطان مثلًا؟ فباركلي لم يقدم لنا الدليل الذي يثبت أن الذي يدرك الأشياء ويحفظ اتساقها هو الذهن الإلهي، فهو لم يبرهن على أن الذهن الإلهي هو الذي يدرك صور الأشياء، وإنما اكتفى بذكر الدعوى مجردة عن الدليل[1].

والسؤال الثاني: ما طبيعة هذا الإدراك بالنسبة للذهن الإلهي - في زعمه؟ وهل هو موافق لطبيعة إدراكنا أم هو مخالف له؟ ومن أين حصَّل الذهن الإلهي - في زعمه - تلك الأفكار؟ وكيف تكونت لديه الأفكار؟ وهذا السؤال لم يقدم عليه باركلي جوابًا[2].

والسؤال الثالث: كيف يؤدي إدراك الذهن الإلهي للأشياء إلى إثبات إدراكنا لها؟ فما العلاقة الحقيقية بين أذهاننا وبين ذهن الله تعالى؟ وعلى أي نحو يستطيع الذهن الإلهي - في زعمه - بإدراكه المستمر للأشياء سد الثغرات في إدراكنا المنقطع للأشياء[3]؟

فالجواب على هذه الأسئلة مهم في إتمام مذهب باركلي، ولا يمكن للمذهب أن يكتمل ما لم يقدم الجواب المقنع عليها، وإلا فسيبقى المذهب معلقًا في عدد من مقدماته التي لا يمكن أن يُقبل إلا بمعرفتها، ولكن باركلي لم يجب ولو عن سؤال واحد منها!!

الأصول التي تقوم عليها علاقة الشيء بأوصافه:

عند التأمل في تلك المذاهب المذكورة في صفات الأشياء، وكذلك في الأقوال التي تعتقدها فرق الأمة الإسلامية في صفات الله تعالى نجد أنها ناتجة عن الخلل في

(١) انظر: نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، لفؤاد زكريا ص(٨٩).
(٢) المرجع السابق ص(٩٠).
(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

ضبط الأصول التي تقوم عليها علاقة الموصوف بصفاته، فالغلط في تلك المذاهب كلها راجع إلى الغلط في أحد تلك الأصول، وعلى هذا فإن من المناسب أن تُذكر هنا تلك الأصول التي تنضبط بها العلاقة بين الموصوف وصفاته، وهي راجعة إلى سبعة أصول أساسية:

الأصل الأول: أنه لا يوجد شيء في الخارج غير متصف بصفة من جنس الصفات، ومعنى هذا الأصل: أن كل شيء ثبت له وجود خاص فلا بد أن تثبت له أوصاف خاصة به، بل إن الوجود الخاص لا يكون ولا يتحقق إلا بالصفة الخاصة، وكل من انتفت عنه جنس الصفات فإنه لا يمكن أن يكون موجودًا، بل لا يكون إلا معدومًا، فالمعدوم هو من انتفت عنه جميع الصفات، فليس في الوجود ذات منفكة وخالية عن كل الصفات أبدًا، وفي بيان هذا الأصل يقول شارح **الطحاوية**: «ليس في الخارج ذات مجردة عن الصفات، بل الذات الموصوفة بصفات الكمال الثابتة لها لا تنفصل عنها، وإنما يفرض الذهن ذاتًا وصفة، كلًّا وحده، ولكن ليس في الخارج ذات غير موصوفة، فإن هذا محال»[1].

وبهذا الأصل يُعلم بطلان مذهب المعطلة على اختلاف أصنافهم من الفلاسفة والجهمية وغيرهم، الذين نفوا الصفات عن الله تعالى، ويتبين أن حقيقة قولهم نفي وجود الله تعالى، لأن من انتفت عنه كل الصفات، فلم يوصف ولو بصفة واحدة لا بدَّ أن يكون معدومًا.

الأصل الثاني: أن توحُّد الصفة محال، ومعنى هذا الأصل: أنه يستحيل أن يكون الموجود المعين ليس له إلا صفة واحدة فقط، بل ما من موجود في الخارج إلا وله صفات متعددة، وذلك أن كل موجود لا بد أن يماثل غيره في شيء ويخالفه في شيء آخر، وهذا الحال يوجب تعدد الصفات وتنوعها، وفي بيان ضرورة اشتراك الموجود

(١) شرح الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٩٨).

مع غيره في صفة واختلافه في أخرى يقول ابن تيمية: «ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك وقدر مميز، فإنهما لا بد أن يشتركا في أنهما موجودان ثابتان حاصلان، وأن كلًّا منهما له حقيقة: هي ذاته ونفسه وماهيته، حتى لو كان الموجودان مختلفين اختلافًا ظاهرًا، كالسواد والبياض، فلا بدَّ أن يشتركا في مسمى الوجود والحقيقة ونحو ذلك، بل وفيما هو أخص من ذلك مثل كون كل منهما لونًا وعرضًا وقائمًا بغيره، ونحو ذلك، وهما مع هذا مختلفان»[1].

ويقول أيضًا: «جمهور الناس يقولون: إن الشيء قد يشبه غيره من وجه دون وجه، وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة، كالإمام أحمد وغيره، ولهذا ينكر هؤلاء على من ينفي مشابهة الموجود للموجود من كل وجه، ويقولون ما من موجودين إلا وأحدهما يشبه الآخر من بعض الوجوه»[2]، وهذا الأصل يتبين بالأصل القادم.

الأصل الثالث: أن صفات الشيء في تعلقها به على نوعين من جهة العموم والخصوص، ومعنى هذا الأصل: أن الصفات القائمة بالموصوف لا تخلو من حالين:

الحال الأول: أن تكون خاصة به في الإطلاق فلا تطلق على غيره، وهذا النوع لا إشكال فيه.

والحال الثاني: أن تكون عامة في الإطلاق، بمعنى أنها تطلق على الموصوف وعلى غيره ممن شاركه في جنسه أو في مطلق الوجود، وهذا النوع من الصفات وقع فيه اضطراب كبير من جهة كون الوصف العام الذي أطلق على موصوفات كثيرة هل هذا الإطلاق يكون على جهة الاشتراك بينها في الوصف أم على جهة

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٨٣).

(٢) الصفدية، لابن تيمية (١/ ١٠٢).

التماثل والتشابه فقط؟ بمعنى هل ثمة وصف عام موجود في الخارج اشتركت فيه تلك الموصوفات أم أن ذلك الوصف العام إنما هو قدر مشترك موجود في الذهن فقط؟

وهنا افترق الناس على قولين، فمنهم من اعتقد أن الوصف العام موجود في الخارج اشتركت فيه أفراده، ومنهم من اعتقد أن الوصف العام ليس موجودًا إلا في الذهن فقط، وأن اشتراك الموجودات في إطلاق الوصف عليها بلفظ عام إنما هو من باب التماثل والتشابه فقط لا من باب الاشتراك في المعنى الواحد، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «وأما الأمور الموجودة في الخارج فبينها تشابه وتماثل، واختلاف وتضاد، ليس فيها شيء يشارك شيئًا لا في ذاته ولا في صفة من صفاته»[1]، ويقول أيضًا عن معنى الاشتراك في المعنى: «الاشتراك إنما هو فيه إذا كان في الذهن، وهو من هذه الجهة لا يوجد في الخارج، ولكن الوصف الذي يقال: إنهما تشاركا فيه، معناه: أنه يوجد لهذا معين ويوجد لهذا معين من نوع آخر، لا اشتراك فيه، فلا يظن أنه وجد في الخارج ما اشتركا فيه في الخارج، وإن كان مشتركًا فيه في الذهن»[2].

وبهذا الأصل يُعلم الغلط الذي وقع فيه المناطقة حين اعتقدوا أن ثمة أوصافًا تطلق على الموجودات الجزئية على جهة الاشتراك الوجودي بينها، كما قالوا في الصفات الذاتية المقومة للأشياء.

الأصل الرابع: أن صفات الأشياء نوعان من جهة الملازمة للموصوف والمفارقة له، ومعنى هذا الأصل: أن الصفات القائمة بالموصوف في تعلقها به ليست على مستوى واحد، بل هي متفاوتة في تعلقها به، وذلك أن تعلق الصفات بالموصوف لا

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٩٦).

(٢) المرجع السابق (٥/ ٩٩).

يخلو من حالين:

الحال الأول: صفات لا تفارق الموصوف ولا تنفك عنه أبدًا، وضابط هذا النوع: هي الصفات التي لا يكون الشيء موجودًا إلا بها.

والحال الثاني: صفات تفارق الموصوف وتنفك عنه في بعض الأوقات، وضابط هذا النوع: هي الصفات التي يمكن أن يوجد الشيء بدونها.

وقد غلط في هذا الأصل طائفتان:

الطائفة الأولى: المناطقة، فإنهم عمدوا إلى الصفات الملازمة للموصوف وقسموها إلى قسمين: صفات ملازمة للشيء داخلة في ماهيته، وصفات ملازمة للشيء خارجة عن ماهيته كما سبق بيانه، ففرقوا بين المتماثلات بغير دليل.

والطائفة الثانية: بعض المتكلمين، وغلطهم في هذا الأصل من جهتين:

الجهة الأولى: أنهم أنكروا انقسام الصفات القائمة بذات الرب تعالى إلى صفات ملازمة وصفات غير ملازمة، وذلك حين أنكروا اتصاف الله تعالى بالصفات الفعلية، وجعلوا كل صفات الله تعالى صفات ملازمة في جنسها وأفرادها لا تعلق لها بالمشيئة والإرادة.

والجهة الثانية: أنهم قسموا الصفات الملازمة لذات الله تعالى إلى أقسام: صفات نفسية، وهي: الصفات الثبوتية التي يدل الوصف بها على نفس الذات ولا يدل على معنى زائد عليها، كصفة الوجود[1].

وصفات معانٍ، وهي: الصفات التي يقصد بها ما يدل على معنى زائد على الذات، وهي الصفات السبع عند الأشاعرة: الحياة والقدرة والإرادة والعلم والكلام والسمع

---

(١) انظر: الشامل في أصول الدين، للجويني ص(١٤٤)، وشرح جوهرة التوحيد، للبيجوري ص(١٠٧) و حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص(٩٣).

والبصر[1]، وتسمى عندهم بالصفات الذاتية؛ لأنها لا تنفك عن الذات[2].

وصفات معنوية، وهي: الصفات التي تدل على الأحوال الملازمة للصفات السبع[3]، مثل كونه سميعًا بصيرًا.

والمتكلمون وقعوا بهذا التفريق في عدة أغلاط[4]، منها: أنهم فرقوا بين الصفات الملازمة للذات فجعلوا بعضها يدل على معنى وبعضها لا يدل، وبعضها لا يمكن أن تتصور الذات إلا به وبعضها يمكن للذات أن تتصور بدونه، وفي بيان هذا الغلط يقول ابن تيمية: «تفريق هؤلاء المتكلمين في الصفات اللازمة للموصوف بين ما سموها نفسية وذاتية وما سموها معنوية، يشبه تفريق المنطقيين في الصفات اللازمة بين ما سموه ذاتيًا مقومًا داخلًا في الحقيقة وما سموه عرضيًا خارجًا عن الذات مع كونه لازمًا لها، وتفريقهم في ذلك بين لازم الماهية ولازم وجود الماهية»[5]، ويقول أيضًا عن المتكلمين: «تفريقهم بين الصفات النفسية والمعنوية اللازمة للمعين يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية واللازمة للماهية، وكلاهما قول فاسد لا حقيقة له، بل قول هؤلاء أفسد من قول أهل المنطق»[6].

الأصل الخامس: أن أفراد صفات الشيء تابعة له في وجوده وفي العلم به، ومعنى هذا الأصل: أن ما ثبت كونه صفة لشيء ما فإنه لا يمكن أن يكون سابقًا عليه في

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص(٩٧)، وشرح جوهرة التوحيد، للبيجوري ص(١٢٠)، وشرح جوهرة التوحيد، للصاوي ص(١٦٩).

(٢) انظر: شرح جوهرة التوحيد للصاوي ص(١٦٨).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص(١١٨)، وشرح السنوسية، للسنوسي ص(٢١٠).

(٤) انظر: أضواء البيان، للشنقيطي (٢/ ٢٢٩).

(٥) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٢٨).

(٦) المرجع السابق (٥/ ١٩٢)، وانظر (٣/ ٣٢٢ - ٣٢٩).

الوجود، بمعنى أن يكون وجود الصفة قبل وجود الموصوف، ولا يمكن أيضًا أن تبقى الصفة إذا انعدم الموصوف، وكذلك هي تابعة له في العلم، بمعنى أنه يستحيل أن نعلم أن هذه الصفة صفة لشيء ما ونحن لم نعلم ذلك الشيء بعدُ، وفي بيان حقيقة هذا الأصل يقول ابن تيمية: «الإنسان به ذات موصوفة بصفات، ومعلوم أن صفة الموصوف لا تكون متقدمة عليه لا في العقل ولا في الوجود، ولا يكون مركبًا منها»(١).

وبهذا الأصل يُعلم الغلط الذي وقع فيه المناطقة حين قالوا: إن الوصف الذاتي يسبق الماهية في الوجود الذهني والخارجي كما سبق بيانه، فإن هذا السبق المزعوم محال.

ومما ينبغي أن يُعلم هنا أن هذا الأصل إنما هو فيما يتعلق بأفراد الصفات لا بجنس الصفات، وعليه فإنه يقال: إن السبق بين الشيء وصفاته ممتنع فيما يتعلق بأفراد الصفات، وأما ما يتعلق بجنس الصفات فلا سابق ولا مسبوق هنا؛ لأن الشيء لا يكون إلا بصفاته، والصفات لا تكون إلا بموصوفها، فالعلاقة بين الموصوف وبين جنس الصفات علاقة تلازم لا علاقة تلاحق، بحيث إنه لا يتصور أن يسبق الشيء جنس صفاته، وجنس صفات الشيء لا يمكن أن تكون متأخرة عنه، بل لا يوجد هذا إلا مع هذا، ولا هذا إلا مع هذا، وهذا التقرير أشار إليه ابن تيمية في بعض نقده لقول المناطقة، فإنه قال: «يجعلون الصفات الذاتية أجزاء للماهية مقومة لها سابقة لها في الحقيقة في الوجودين: الذهني والخارجي، مع العلم بأن الذات أحق بأن تكون سابقة من الصفات، إن قدر أن هناك سبقًا، وإلا فهما متلازمان»(٢).

الأصل السادس: أن ما ثبت كونه صفة لشيء ما فحكمه راجع إلى ذلك الموصوف دون غيره، ومعنى هذا الأصل: أن أحكام الصفة المترتبة عليها والملازمة لها لا تكون إلا لمن قامت به فقط، ولا تعلق لها بغيره لا من جهة القيام به، ولا من جهة سريان

(١) الصفدية، لابن تيمية ص(٤٢٥). (٢) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢٧).

الأحكام إليه، فمن قامت به صفة الكلام فهو الذي يوصف بالتكلم، وهو الذي ترجع إليه الأحكام المترتبة على التكلم، وكذلك الحال في كل صفة، فإن الشيء لا يمكن أن يكون موصوفًا بصفة قامت في غيره.

وهذه حقيقة عقلية ضرورية، فلا يمكن أن يكون الإنسان مريدًا بإرادة قائمة في غيره، ولا يمكن أن يكون حيًّا بحياة قائمة في غيره، ولا يمكن أن يكون الشيء أحمر اللون بلون قام في غيره، وفي بيان حقيقة هذا الأصل يقول ابن تيمية: «إن العقل الصريح يحكم بأن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها على ذلك المحل لا على غيره، فالمحل الذي قامت به الحركة والسواد والبياض كان متحركًا أسود أبيض لا غيره، وكذلك الذي قام به الكلام والإرادة والحب والبغض والرضا هو الموصوف بأنه المتكلم المريد المحب المبغض الراضي دون غيره، وما لم تقم به الصفة لا يتصف بها، فما لم يقم به كلام وإرادة وحركة وسواد وفعل لا يقال له: متكلم ولا مريد ولا متحرك ولا أسود ولا فاعل»[1]، وقال أيضًا: «هنا مسألتان عقليتان.... **الأولى**: أن الصفة إذا قامت بمحل عاد حكمها إلى ذلك المحل، فكان هو الموصوف بها، فالعلم والقدرة والكلام والحركة والسكون إذا قام بمحل كان ذلك المحل هو العالم القادر المتكلم أو المتحرك أو الساكن.

الثانية: أن حكمها لا يعود على غير ذلك المحل، فلا يكون عالمًا بعلم يقوم بغيره ولا قادرًا بقدرة تقوم بغيره ولا متكلمًا بكلام يقوم بغيره ولا متحركًا بحركة تقوم بغيره، وهاتان عقليتان»[2].

ويقول النسفي[3] في تقرير هذا الأصل: «الصفة تكون صفة لمحلها لا

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ١٢٧).

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية، لابن تيمية ص(٨٩)، انظر: مجموع الفتاوى (١٢/ ٢٧٣).

(٣) هو أبو المعين، ميمون بن محمد المكحولي، من أئمة الماتريدية والمنظرين لهم، =

لمحدثها، ألا ترى أن الميت والأعمى والأعور والأشل والأعرج والأسود والأبيض والحلو والمر والمتحرك والساكن محالٌّ هذه الصفات لا موجدها، ومن وصف موجد هذه الصفات بها تسارع الناس إلى إكفاره وقصدوا ضرب علاوته وإتلاف منهجه»[1].

وهذا الأصل نافع جدًّا في باب الصفات الإلهية، وذلك في الرد على قول المعتزلة حين قالوا: إن القرآن كلام الله تعالى، ولكنه خلقه في غيره، فالكلام صفة قائمة بغير الله تعالى، وكذلك حين قال بعضهم: إن الله تعالى مريد بإرادة ليست قائمة به[2].

وبهذا الأصل يُعلم أيضًا الغلط الذي وقع من جون لوك وباركلي حين وصفا الأشياء بصفات ثم قررا أنها ليست قائمة بها كما سبق ذكره.

الأصل السابع: أن هناك فرقًا بين قيام الصفة بالشيء وبين إثبات قيامها به، ومعنى هذا الأصل: أن قيام الصفة بالشيء يختلف عن إثبات قيامها به من جهة المصحِّح، بمعنى أن الأمر الذي يجعل الشيء متصفًا بصفة ما غير الأمر الذي يجعلنا نثبت الصفة للشيء المعين، فمصحح قيام الوصف بالشيء هو ثبوت وجود الشيء نفسه، ومعنى هذا الكلام: أن قيام الصفة بالشيء لا يتوقف على إدراك المدرك له، وإنما يلزم منه أن يكون الشيء موجودًا فقط، ومصحح إثبات قيام الصفة بالشيء هو تعلق الإدراك به، بمعنى أن إثباتنا لكون الصفة قائمة بالشيء المعين لا بد فيه من

= له مصنفات، منها: تبصرة الأدلة، توفي سنة ٥٠٨هـ.انظر: الجواهر المضية في تراجم الحنفية، القرشي (٣/ ٥٢٧).

(١) تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ٢٦٧).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(٤٤٠) ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٢/ ٢٩).

أن ندرك ذلك الشيء بإحدى الحواس، أو بخبر صادق، وإلا فإنه لا يصح أن نثبت كون المعنى صفة قائمة بالشيء المعين.

الفصل الثاني

حقيقة الحد المميز

توطئة:

سبق في أول البحث إرجاع الأقوال التي قيلت في حقيقة الحد إلى قولين رئيسين.

أحدهما: القول بأن الحد هو المبيّن للماهية، وقد سبق بيان ما فيه من أغلاط وأخطاء.

والثاني: القول بأن الحد يقتصر على بيان الوصف المميز فقط.

وهذا القول هو الذي تستقيم به العلوم والتصورات والأحكام، وهو المنهج الذي ينبغي أن يُسار عليه في بيان الحقائق الشرعية والعلمية، وذلك لأربعة أمور:

الأمر الأول: أن هذا المذهب موافق للفطرة البشرية، وذلك أن كل أحد من الناس يجد من نفسه أنه قد علم الشيء بمجرد إدراكه لوصفه الخاص به، وكل أحد يطلب زيادة العلم بالشيء إنما يبحث عن الخواص المميزة للشيء الذي قصد إلى زيادة العلم به.

الأمر الثاني: كونه موافقًا للواقع، وذلك أن الناس إنما يتعاملون في حياتهم مع الأشياء الجزئية المحسوسة، وما يقوم في أذهانهم إنما هو نتاج ما يدركه الحس من

مباشرته للموجودات، والحس إنما يدرك الخواص لكل موجود، فلهذا كان تعلق العلم بتلك الخواص هو الطريق الموافق للواقع.

الأمر الثالث: موافقته لطريقة الشريعة في بيان حقائقها، فإن الشريعة إنما تذكر خواص كل حقيقة إذا قصدت بيانها، ولم تقصد إلى بيان الماهية الكلية لكل حقيقة، ولهذا لما سئل النبي ﷺ عن الغيبة قال: «**ذكرك أخاك بما يكره...**»[1]، وهذا التعريف ليس جاريًا على طريقة الحد الأرسطي، وإنما فيه ذكر وصف ميز الغيبة عن غيرها، وكذلك عرف الإسلام والإيمان بتعاريف متعددة، فلو كانت الشريعة لا تبين حقائقها إلا ببيان الماهية الكلية لما عرفتها إلا بتعريف واحد؛ لأن التعريف الحقيقي لا يكون إلا واحدًا.

وكذلك أتباع الشريعة من أئمة العلوم المتقدمين لم يكن الحد عندهم إلا ببيان الخواص فقط، ومع هذا فلا يستطيع أحد أن يقول: إنهم لم يكونوا محققين لعلومهم أو إنهم لم يحصلوا اليقين فيها.

الأمر الرابع: أن التعريف بالمميز هو الطريقة التي يتحصل بها مطالب الناس التصورية، ويتحصل بها اليقين المطلوب في علومهم؛ لأنه الطريق السالم من الاعتراضات القادحة والإشكالات العويصة، بخلاف طريقة أرسطو في الحد؛ فهي طريقة متعسرة أو متعذرة باعتراف أصحابها، فلا يصح أن تعتمد في بيان علوم الناس ومعارفهم، بل لم يعتمدها حتى أصحابها في الواقع!

فهذه الأمور أوجبت أن تكون طريقة التحديد بذكر المميز هي الطريقة الصحيحة المعتمدة في الحدود، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من بيان حقيقتها وشرح قواعدها ودفع المعارض عنها، وهذا ما سيكون في هذا الفصل - بإذن الله تعالى.

(١) أخرجه: مسلم في صحيحه رقم (٢٥٨٨)، والترمذي في سننه رقم (١٩٣٤).

حقيقة الحد المميز

أولًا: إطلاقات الحد المميز وأسماؤه:

يطلق على هذا المذهب في التحديد عدة إطلاقات، منها:

١- الحد الاسمي، وذلك لأنه يهتم باسم الشيء لا بالشيء في ذاته وحقيقته، وقد أطلقه عليه ابن سينا في بعض كتبه وقال في تعريفه: «هو القول المفصل الدال على مفهوم الاسم عند مستعمله»[١].

وقد أطلقه عليه بعض الأصوليين المتأخرين[٢] في مقابل الحد الحقيقي «الأرسطي»، وهذا التقييد لم يكن إلا بعدما شاع الحد الأرسطي، وإلا فإنه قبل أن يشيع لم يكن يقيد العلماء الحد بهذا القيد، ولم يفرقوا في حدود الأشياء بين حد حقيقي وحد رسمي كما شاع عند المتأخرين، بل كانت الحدود عندهم على طريقة واحدة هي طريقة الحد المميز.

ومن الأمثلة على ذلك صنيع ابن فورك وأبي الوليد الباجي في كتابيهما في الحدود، فإنهما حدَّا جميع المذكورات في كتابيهما بما يدل عليه اللفظ، ولم يفرقوا بين حدٍّ حقيقي وحدٍّ رسمي، أو حدٍّ بما هو ذاتي وحدٍّ بما هو عرضي.

وممن أطلق عليه الحد الاسمي أصحاب المذهب الحسي، لأنهم أنكروا وجود الماهيات الكلية، وعليه فقد جعلوا الحد لاسم الشيء فقط؛ لأنه ليس وراء الاسم شيء آخر[٣].

(١) منطق المشرقيين لابن سينا (٢٤) بواسطة : المعجم الفلسفي، لصليبا ص(١/ ٨٢).

(٢) انظر: شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب مع حاشية التفتازاني والجرجاني (١/ ٧١)، وكشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (٢/ ٢٣).

(٣) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٢٦).

٢- الحد الرسمي، وهذا الإطلاق هو المذكور في كتب المنطق، ويقولون في تعريفه: هو تعريف الشيء بعوارضه وخواصه التي تختص به دون غيره[١]، وإنما سمي رسميًّا؛ لأنه لا يعرف بحقيقة الشيء، وإنما يعرف بلازمه وأثره فكأنه مأخوذ من قولهم: رسم الدار أي أثرها[٢].

٣- الحد الإقناعي، وقد أطلقه عليه ابن سينا في بعض كتبه[٣]، إشارة منه إلى التحقير من شأنه، لأن الإقناعي يطلق عندهم في مقابل البرهاني اليقيني.

ثانيا: حقيقة الحد المميز الإجمالية:

وحاصل هذا المذهب: أن الحد هو بيان ما يميز المجهول عما عداه تمييزًا يجعله معروفًا عند جاهله، فالشيء يُعرف ويُعلم بوصفه الذي يميزه عن غيره لا ببيان ماهيته الكلية، فمتى ما تميز الشيء عن غيره وانفصل عنه فقد حصل العلم به، بل العلم بالشيء لا يكون إلا تمييزه عن غيره.

ومقتضى هذا: أن يكون الوصف ملازمًا للموصوف طردًا وعكسًا، فكلما ذُكر الوصف الملازم عرف الموصوف، لأنه وصف خاص به دون غيره من الموصوفات، كالاسم كلما ذكر عُرف المسمى به، لأنه خاص به دون غيره، والموصوف إذا عرف بغير هذا الوصف الملازم لا يمكن أن يعرف؛ لأن الشيء لا يعرف إلا إذا منع غيره من الدخول في تعريفه، وذكر المعرف بوصف جامع له، كالمسمى إذا سُمي بغير اسمه الخاص به لا يمكن أن يعرف.

---

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ٢١٠).

(٢) انظر: شرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي (١/ ٢١٠)، وشرح السلم المرونق، للملوي، مع حاشية الصبان ص(٨١)، وآداب البحث والمناظرة، للشنقيطي ص(٥٩).

(٣) انظر: النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ١٠)، ومقالة في المنطق، لابن العسال - ضمن مقالات في الفلسفة - للويس شيخو ص(١٣٤).

فتحصل من هذا أن الحد لا يكون إلا بذكر الوصف الخاص بالمحدود، وهو ما يعبر عنه بـ «التعريف بالخاصة».

والخاصة في عرف المناطقة هي: «المحمول الذي لا يدل على ما هو الشيء ويوجد لجميعه وله وحده دائمًا وتنعكس عليه، وتميزه عن كل ما سواه، ولكنها لا تدل على جوهر الشيء»[1]، والمقصود بهذا الكلام: أن الخاصة هي الوصف الذي يميز الموصوف عن غيره بشيء خارج عما به قوام ذلك الشيء المعرف، ويكون خاصًّا به دون غيره من أفراد جنسه.

وهذا الكلام مبني على تفريق المناطقة بين الصفات الذاتية المقومة لذات الشيء والصفات العرضية الخارجة عما به قوام الشيء، ومن الأمثلة على الخاصة عندهم وصف الضحاك بالنسبة للإنسان، فإن هذا الوصف يُعتَبر من الأوصاف الخاصة بالإنسان دون غيره من جنس الحيوانات، وهي تُميز الإنسان، ولكنها ليست وصفًا مقومًا لماهيته؛ لأنه يمكن أن نتصور الإنسان من غير أن نتصور كونه ضاحكًا.

والمقصود بالخاصة عند من قال: إن الغرض من الحد التمييز: كل وصف لازَمَ المحدود واختص به، وميزه عن غيره من الأشياء، دون تفرقة بين وصف ذاتي أو وصف عرضي.

فالمعتبر في الحد هو أن يتميز المحدود عن غيره من الأشياء الأخرى، ومن المعلوم أن الأشياء لا تتميز إلا بخواصها من الصفات.

وما يختص بالأشياء من الأوصاف نوعان:

الأول: صفات خاصة مطلقة، والمراد بها: أنها خاصة بالموصوف وملازمة له دائمًا، وتفصله عن كل من عداه في كل الأحوال، كصفة الضحاك بالنسبة للإنسان.

---

(١) منطق الفارابي (٣/ ٨٦).

والثاني: صفات خاصة مقيدة بحال معين، والمراد بها: الصفات التي تخص الموصوف وتميزه عن غيره، ولكن ليس دائمًا، وإنما في حال معين كصفة النائم مثلًا بالنسبة لمن كان نائمًا بين قوم ليسوا نائمين.

وكل من الوصف الخاص المطلق والمقيد، لا يلزم أن يكون وصفًا واحدًا، بل قد يمكن أن يتعدد[1].

والمقصود هنا ذكر حقيقة الحد المميز، وهو أن المراد به أن يتميز المحدود عن غيره تميزًا يجعله مدركًا ومعلومًا، ويتحقق هذا التمييز بالوصف الملازم.

وهذا القدر من التمييز وما يتحصل به من الوصف الملازم يذكره حتى المناطقة، فإنهم يذكرون أن الوصف الملازم يحصِّل صورة الشيء في النفس ويميزه عن غيره، وأنه يصلح أن يكون جوابًا عن سؤال؛ ما هو...؟ ولكنهم لا يعتدون بهذا التمييز؛ لأن المعتبر عندهم هو أن يتميز الشيء بوصفه الذاتي لا بمطلق أوصافه الخاصة، كما سيأتي بيانه.

ثالثًا: مستند هذا المذهب:

القول بأن الأشياء لا تعرف إلا بتميزها، وأن التميز يكون قائمًا بالخواص على أن المعرفة الحقيقية بالشيء هي العلم به موجودًا متحققًا في الخارج، أي: العلم بوجود الشيء الذي يخصه دون غيره، لا العلم بالوجود العام الذي يشمله ويشمل غيره مما يدخل معه في جنس عام، وهذا العلم الخاص لا يتحصل إلا بتعلق نوع من الإحساس به؛ لأن التحصل على الوجود الخاص بالشيء لا بدَّ أن يكون عن مباشرة الحس له، سواء كانت المباشرة ظاهرة، أو شعورية باطنة، وهذه المباشرة لا يمكن أن تتحصل بمجرد العقل؛ لأن العقل لا يباشر الأشياء الخارجية، وإنما تنتقل إليه عن طريق الحس.

---

(١) انظر: تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٦/ ٥٨٣).

وعلى هذا فجميع ما يتعلق بالإدراكات الجزئية، ومنها خواص الأشياء، لا يمكن أن يُتَحصل عليها إلا بطريق الحس، فلو فُرض أن إنسانًا ما فقد جميع حواسه الظاهرة والباطنة، فإن عقله لا يمكن أن يتحصل على علوم جزئية أصلًا، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية لما ذكر طرق العلم: «فطرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا والمعين مطلقًا»[1].

فالوجود المعين للشيء لا يدرك إلا بالحس، والحس لا يدرك إلا الوجود الخاص؛ لأن خاصية الحس هي إدراك الجزئيات، ولا يتعلق بالكليات، وهذا أمر ضروري لا شك فيه، فالحس إذن لا يدرك أمرًا كليًّا؛ فليس في الحسيات المجردة قضية كلية[2].

فالعلم بالموجود الجزئي وسلامة الحواس متلازمان طردًا وعكسًا، بمعنى: أنه لا يمكن أن يعلم الجزئي إلا بالحواس، ولا يمكن للحواس أن توصل إلا إلى الجزئي فقط، وهذا يقتضي ألا يعرف الشيء إلا بخواصه التي هي له؛ لأن الحس لا يمكن أن يدرك غير هذه الخواص.

رابعًا: القائلون بالحد المميز:

قال بهذا المذهب طوائف كثيرة، حتى ذكر ابن تيمية أنه قول اليهود والنصارى والمجوس وعامة الناس ما عدا أهل اليونان من أتباع أرسطو[3].

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٣٢٤).

(٢) انظر: معيار العلم للغزالي ص(٢٧٧)، وشرح البرهان، لابن رشد ص(١٨٩)، والرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ٢٥٢).

(٣) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢٠).

١- وممن قال به أصحاب الفلسفة الرواقية، فإنهم قد خالفوا أرسطو في كثير من قضايا منطقه، ومنها مخالفتهم له في التعريف، فالتعريف عندهم هو المؤلَّف من خواص الأشياء، فالأشياء تعرف بخواصها وبما يميزها عن غيرها، ولهذا يرى «كروسيوس» أن التعريف هو ذكر ما هو خاص بالموجود المعرف، ويرى آخرون أن التعريف قضية يمكن فيها استبدال الموضوع والخواص بعضها ببعض، وذهب «انطباطر» إلى أن التعريف تعبير يبسط فيه القول عن الشيء دون إخلال به أو ابتعاد عن مميزاته وخواصه»[١].

٢- وممن قال بهذا المذهب أيضًا أصحاب المذهب الحسي في الفلسفة الحديثة، فإنهم لم يقبلوا بالحد الأرسطي وشنعوا عليه؛ لأنهم ينكرون وجود الكليات مطلقًا سواء كان وجودها في الذهن أو في الخارج، فالتعريف عندهم هو مجرد قضية تعبر عن معنى اللفظ، فهو متعلق باللفظ لا بالأشياء، وفي هذا يقول ماكس بلاك: «التعريف هو دائمًا تعريف للألفاظ، وليس للأشياء»[٢]، وكان برتراند راسل لا يعترف إلا بالتعريف الاسمي فقط[٣]، وقد لخص زكي نجيب مذهب هؤلاء في الحد فقال: «هدف الحد هو تحديد الطريقة التي تستعمل بها كلمة من كلمات اللغة، إن هؤلاء لا يريدون بالتعريف أن يحددوا ماذا يجعل الشيء هو ما هو، بل أن يحددوا ماذا يجعل الشيء حقيقًا بأن يطلق عليه اسم من الأسماء»[٤]، وقد سبقت الإشارة إلى بعض كلامهم عند الكلام عن موقفهم من الحد الأرسطي.

٣- وممن أخذ بهذا المذهب الذي هو الحد بالمميز واعتبره علماء المسلمين ونظارهم، وخاصة المتقدمين منهم، فإنهم كانوا يقررون أن الحد هو تمييز المحدود

---

(١) الفلسفة الرواقية، لعثمان أمين ص(١٣١).
(٢) مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(١٠٧).
(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع.
(٤) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٢٦).

عن غيره، وليس هو تصوير ماهية المحدود، فكانوا لا يسوغون التحديد إلا بما يفيد المحدود التمييزَ عن غيره، ولا يسوغون أن يُذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سمي جنسًا أو فصلًا أو عرضًا عامًّا، وإنما يحدون بما لازم المحدود من الأوصاف طردًا وعكسًا، ولا فرق عندهم بين ما يسمى وصفًا ذاتيًّا أو عرضيًّا.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية لما ذكر حقيقة الحد، وأن طريقة أهل المنطق لم تكن معروفة عند المسلمين: «وإنما دخل هذا في كلام من تكلم في أصول الدين والفقه بعد أبي حامد الغزالي في أواخر المائة الخامسة وأوائل المائة السادسة، فإن أبا حامد وضع مقدمة منطقية في أول المستصفى، وزعم أن من لم يحط بها علمًا فلا ثقة له بشيء من علومه.....

وأما سائر طوائف النظار من جميع الطوائف - المعتزلة والأشعرية والكرامية والشيعة وغيرهم ممن صنف في هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم - فعندهم إنما تفيد الحدود التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوزون أن يُذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره....

وهذا مشهور في كتب أهل النظر في مواضع يطول وصفها من كتب المتكلمين من أهل الإثبات وغيرهم، كأبي الحسن الأشعري، والقاضي أبي بكر، وأبي إسحاق، وأبي بكر بن فورك، والقاضي أبي يعلى، وابن عقيل، وأبي المعالي الجويني، وأبي ميمون النسفي الحنفي، وغيرهم.

وقبلهم أبو علي، وأبو هاشم، وعبد الجبار، وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، وكذلك ابن النوبختي، والموسوي، والطوسي، وغيرهم من شيوخ الشيعة، وكذلك محمد بن الهيصم، وغيره من شيوخ الكرامية، فإنهم إذا تكلموا في الحد قالوا: إن حد الشيء وحقيقته: خاصته التي تميزه»[1].

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٥، ١٤).

وممن ذكر أن هذه الطريقة في التحديد هي طريقة المتكلمين إمام الحرمين الجويني، فإنه ذكر أن «القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين الفرق بخاصة الشيء وحقيقته التي بها الفصل بينه وبين غيره........ وأما المناطقة فقالوا: إن فائدة الحد التصوير»[1]، وهذا ما ذكره الغزالي أيضًا فإنه لما شرح عسر الحد الأرسطي وصعوبة تحصيله ذكر أن المتكلمين اكتفوا في الحد بالمميز فقط، وفي هذا يقول: «اكتفى المتكلمون بالمميز، فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص»[2].

وممن نص على أن الأئمة لا يشترطون في الحد إلا التمييز الزركشي، وفي هذا يقول: «بَانَ مما سبق من كلام أئمتنا، أن القصد من الحد التمييز بينه وبين غيره»[3].

وهذه الطريقة هي مقتضى قول من عرَّف العلم بأنه إدراك ظواهر الأشياء كما قاله عدد من علماء الأصول وغيرهم، وهذا يعني أن العلم عنده معرفة صفة المحدود والتمييز بينه وبين غيره.

ومما يدل على أن علماء المسلمين كانت لهم طريقة مخصوصة في التحديد غير طريقة المناطقة أن بعض المناطقة عاب على المتكلمين طريقتهم في الحدود، وفي هذا يقول ابن باجة[4] ذامًّا لطريقة المتكلمين في الحدود: «ولما لم يشعر المتكلمون الفرق بين ما يميز الشيء من غيره وبين ما يُعرِّفه في نفسه، وكان بعض المميزات خاصًّا بالمميز، ظنوا أن ما يعطي هذه الأقاويل حدودًا»[5].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٤٧).

(٢) معيار العلم، للغزالي ص(٢٧١). (٣) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٩٥).

(٤) أبو بكر بن الصائغ، المشهور بابن باجة، سلك طريقة المشائين، عمل تعاليق على منطق الفارابي، وله مصنفات في الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة، بدوي (١/ ١١).

(٥) تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي ص(٨٤).

بل إن التمييز والفصل بين طريقة أهل المنطق وطريقة المتكلمين وبيان أن طريقة المتكلمين هي الاكتفاء بالمميز يذكره حتى المتأخرون من المناطقة والأصوليين والنحاة وغيرهم، وفي هذا يقول البناني[1]: «والحد عند الأصوليين ما يميز الشيء عما عداه، وأما عند المناطقة فالحد ما تركب من ذاتيات الشيء، أي: من جنسه وفصله»[2]، ويقول الإيجي في شرحه على مختصر ابن الحاجب: «قوله «والحد عند الأصوليين» احتراز عما عليه المنطقيون من أن الحد لا يكون إلا بالذاتيات»[3]، وقال الفاكهي: «الحد والمعرِّف في عرف النحاة والفقهاء والأصوليين لا مطلقًا اسمان لمسمى واحد، أي: لمعنى واحد وهو ما يميز الشيء عن جميع ما عداه، ولا يكون كذلك إلا ما كان جامعًا مانعًا»[4].

وذكر الكاكي[5] أن «المشايخ الحنفية لم يكونوا يلتفتون إلى اصطلاحاتهم (أي: المناطقة) في حدودهم، بل يذكرون تعريفًا على طريقة الرسم لحصول مقصودهم به.... حتى قال السيد أبو القاسم السمرقندي[6] في أصول الفقه: هذا كتاب فقهي لا يُشْتَغل فيه بذكر الحدود المنطقية، وإنما نذكر رسومًا شرعية يوقف بها على معنى اللفظ»[7]، وقال

---

(١) هو عبد الرحمن بن جاد الله البناني، فقيه أصولي، له حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع، توفي سنة ١١٩٨هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٣/ ٣٠٢).

(٢) حاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع (١/ ١٣٤)، وانظر: شرح الملوي على السلم المرونق مع حاشية الصبان ص(٨١).

(٣) حاشية التفتازاني شرح الإيجي على مختصر ابن الحاجب (١/ ٦٨).

(٤) شرح الحدود النحوية، للفاكهي ص(٢٣٠).

(٥) هو محمد بن محمد الخجندي الكاكي، فقيه حنفي، سكن القاهرة، له من المصنفات: معراج الدراية شرح الهداية، توفي سنة ٧٤٩. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ٣٦).

(٦) هو إبراهيم بن محمد السمرقندي الليثي، من فقهاء الحنفية، له من المصنفات: شرح كنز الدقائق، توفي سنة ٩٠٧هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (١/ ٦٥).

(٧) جامع الأسرار، للكاكي (١/ ١٢٢).

علاء الدين البخاري[1] عن أهل الشريعة إنهم: «لا يعتبرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة، ولا يلتفتون إلى اصطلاحاتهم، ولهذا لم يذكروا حدودهم في تصانيفهم، وإنما يذكرون تعريفات يُوقَف بها على معنى اللفظ، ويحصل بها التمييز»[2].

وصرح ابن هشام الأنصاري[3] في بعض تعاليقه بأن حدود النحاة وغيرهم من علماء الشرع ليست حقيقية يراد بها الكشف التام عن حقيقة المحدود، وإنما الغرض بها تمييز الشيء ليعرف أنه صاحب الرسم[4].

والمقصود هنا إثبات أن المتقدمين من علماء المسلمين ونظارهم كانت لهم طريقة في التحديد غير طريقة المناطقة، وأن هذه الطريقة تكتفي بالمميز فقط.

ويدل على تأكيد صحة هذا التقرير أمران:

الأمر الأول: كلامهم الذي بينوا فيه حقيقة الحد عندهم.

والأمر الثاني: تصرفاتهم في حدودهم التي ذكروها في كتبهم.

أما بالنسبة للأمر الأول: وهو كلام العلماء في ذكر حقيقة الحد، فهو كثير جدًّا، ومن ذلك قول ابن جرير الطبري[5]: «حد كل شيء: ما حصره من المعاني وميز بينه

(١) هو عبد العزيز بن أحمد البخاري، من فقهاء الحنفية، وعالم في الأصول، من مصنفاته: شرح أصول البزدوي، توفي سنة ٧٣٠. انظر: الأعلام، للزركلي (٤/ ١٣).

(٢) كشف الأسرار، لعلاء الدين البخاري (١/ ٥١).

(٣) هو عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري، ولد سنة ٧٠٨هـ من أئمة النحو في عصره، له من المصنفات: قطر الندى، وأوضح المسالك، توفي سنة ٧٦١هـ. انظر: الدرر الكامنة، ابن حجر (٢/ ٣٠٨).

(٤) انظر: حاشية الآلوسي على قطر الندى ص(٦٨)، بواسطة: شرح الحدود، للفاكهي ص(٧٦).

(٥) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، إمام في التفسير والحديث والفقه، ولد سنة ٢٢٤هـ من أشهر كتبه: جامع البيان في تأويل القرآن، توفي سنة ٣١٠هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٤/ ٢٦٧).

وبين غيره»[1]، ويقول ابن المرتضى في تعريف الحد: هو «كلام جامع حقيقة شيء مانع غيره عنه على وجه يميزه عن غيره»[2] وكذلك قول ابن فورك: «الحد هو: المميز بين المحدود وبين ما ليس منه السبيل»[3]، وقول أبي الوليد الباجي[4]: «معنى الحد: ما يتميز به المحدود ويشتمل على جميعه»[5].

فهؤلاء العلماء نصوا على أن الحد هو المميز، وأن المعتبر في التحديد هو التمييز، ولم يذكروا اشتراط بيان الماهية، وهذا هو الذي قرره القاضي عبد الجبار أيضًا، فإنه ذكر أن المعتبر في الحد تبيين المحدود عن غيره[6]، وقال: «الحد يجب أن يتناول ما به يَبِينُ المحدود من غيره»[7]، وذكر أن «المقصود بالتحديد حصر المحدود وإبانته من غيره، على وجه لا يلتبس به ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو منه، فلذلك يَتَكَلَّف الإنسان في الحد لأخص العبارات، وأجمعها للمعنى المقصود، وأبينها في إبانة الغرض»[8]، ولهذا لما أراد أن يَذْكر صحة حد الواجب، وهو قوله: «الواجب هو: ما إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه» قال في بيان صحته: «لأنه أوضح من قولنا واجب، وينبئ عن فائدته ويحصر معناه، وهذا هو الغرض بالتحديد»[9].

---

(١) تفسير الطبري (٢/ ١٨٨).

(٢) رسائل الشريف المرتضى(٢/ ٢٦٩).

(٣) الحدود في الأصول، لابن فورك ص(٧٨).

(٤) هو سليمان بن خلف التجيبي القرطبي، ولد سنة ٤٠٣هـ من أئمة المالكية في الأندلس، له من المصنفات: كتاب الحدود في الأصول، توفي سنة ٤٧٤هـ. انظر: ترتيب المدارك، للقاضي عياض (٤/ ٨٠٤).

(٥) الحدود في الأصول، للباجي ص(٢٣).

(٦) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(٤٦).

(٧) المغني في أبواب التوحيد والعدل ، للقاضي عبد الجبار (١٢/ ١٤).

(٨) المرجع السابق (١٢/ ١٥).

(٩) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(٤٠).

وممن نص على أن الحد هو المميز فقط القاضي ابن الباقلاني، فإنه لما ذكر تعريف الحد قال فيه: «هو القول الجامع المانع المفسر لاسم المحدود وصفته على وجه يحصره على معناه، فلا يدخل فيه ما ليس منه، ويمنع أن يخرج منه ما هو منه»(١). ولما حد العلم بأنه معرفة المعلوم على هو عليه، قال: «والدليل على صحة ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيئًا هو منه، والحد إذا أحاط بالمحدود على هذا السبيل وجب أن يكون ثابتًا صحيحًا، فكل ما حُد به العلم وغيره وكانت هذه حاله في حصر المحدود، وتمييزه من غيره وإحاطته به حال ما حددنا به العلم، وجب الاعتراف بصحته»(٢).

وذكر أيضًا «أن حد كل محدود هو تفسير وصف المسؤول عنه واسمه بقول جامع للمحدود ومانع من أن يدخل فيه ما ليس منه، أو أن يخرج منه ما هو منه، ويكون سامعه أقرب عند سماعه إلى معرفة معنى ما سأل عنه، هذا حد كل محدود»(٣).

وهذا الكلام من الباقلاني ظاهر في أنه كان على طريقة المتقدمين في التحديد، وأنه لم يكن متبعًا لطريقة أهل المنطق اليوناني، وقد أرجع عبد الرحمن بدوي هذا السلوك منه إلى جهله وعدم معرفته بالمنطق اليوناني، فقد قال في وصفه: «والغريب أننا لا نراه يستعمل اصطلاحات أهل المنطق، بل نجد كلامه ههنا شبيهًا بما يرد في كتب أصول الفقه، ولا نعثر على أي تأثر بمنطق أرسطو......مما يدل دلالة قاطعة على قلة بضاعته، إن لم يكن جهله التام بالفلسفة الأرسطية بخاصة، والفلسفة اليونانية بعامة.....»(٤).

---

(١) التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ١٩٩).

(٢) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ص(٢٥).

(٣) التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ١٧٤).

(٤) مذاهب الإسلاميين، لعبد الرحمن بدوي ص(٥٩٨).

والحقيقة أن الأمر ليس كذلك، لأنه لا يلزم أن كل من لم يتبع أهل المنطق في حدودهم وقياسهم يكون جاهلًا بالمنطق، كأن المنطق لا بد أن يؤثر في كل من عرفه! وهذا مخالف للواقع أيضًا فإن كثيرًا ممن عرف المنطق وأتقنه أعرض عنه ونقض قواعده؛ ومن المعلوم بداهة أن كل من نقض المنطق لا بد أن يكون عارفًا به.

ثم إن الباقلاني قد كتب في الرد على الفلسفة والمنطق كتابًا أسماه **دقائق الكلام والرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام**، فإنه في هذا الكتاب رد على المنطق اليوناني وقدم منطق المتكلمين عليه كما ذكر ذلك من اطلع عليه كابن تيمية[1]، وهذا يؤكد أن ترك الباقلاني لطريقة أهل المنطق لم تكن عن جهل، وإنما عن عدم اعتبار لصحته.

وممن نص على أن حقيقة الحد هو المميز أبو المعين النسفي، وفي هذا يقول: «من شرط صحة التحديد أن توجد جميع صفات المحدود في كل فرد من أفراده، ومن شرطه الاطراد والانعكاس، ليحصل بهما الجمع والمنع، إذ الحد ما يجمع جميع المحدود ويمنع غيره من مشاركته، ولن يحصل هذا إلا باشتمال الحد على جميع أفراد المحدود»[2]، وممن نص على ذلك أيضًا المرداوي، فقد قال في تعريف الحد: «الوصف المحيط بمعناه المميز له عن غيره»[3]، وقد نص على مثل قوله هذا الراغب الأصفهاني[4].

وهذا القول هو مقتضى قول كل من قال: إن الحد هو الجامع المانع؛ لأن من

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٤٣).

(٢) تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ٤).

(٣) التحرير شرح التحبير، للمرداوي (١/ ٢٧٠).

(٤) انظر: المفردات في غريب القرآن، للراغب ص(١١٧).

شرط هذين الأمرين إنما شرطهما لأجل تحقيق التمييز، ولهذا يقول المناوي[1] عن الحد: «وعند الأصوليين: ما يميز الشيء عما عداه، وهو بمعنى قول الباقلاني وغيره: الحد الجامع المانع»[2].

وأما بالنسبة للأمر الثاني وهو تصرفاتهم في حدودهم، فإن من يتأمل في الحدود التي كان يذكرها المتكلمون والنظار من علماء المسلمين يدرك أنهم لم يكونوا سائرين على طريقة الحد المنطقي، ولم يلتفتوا إليها، بل كانت لهم طريقة خاصة، وهي الاهتمام بذكر الوصف المميز في الحد كما سبق ذكره، وتتبع تفاصيل ما يذكرونه من الحدود يطول، ولكن سنقتصر على بعض الأمثلة التي يتضح بها المقصود.

ومن أظهر الأمثلة على ذلك: حد الإنسان، وإنما اختير هذا الحد؛ لأنه من أشهر الحدود المنقولة عن أهل المنطق وأكثرها رواجًا، فإثبات عدم اعتبار المتكلمين له مهم في تجلية الحقيقة.

فقد بحث علماء الكلام في حد الإنسان واختلفت أقوالهم فيه كثيرًا، فذهب أبو الهُذيل العلاف[3] إلى أن الإنسان هو: الجسد الظاهر المرئي الآكل الشارب، وذهب بعض المعتزلة إلى أن الإنسان هو الروح، وذهب بعضهم إلى أن الإنسان هو الروح والجسد، وذهب بعضهم إلى أن الإنسان هو: ما في القلب من الروح، وحكي عن بعضهم أن الإنسان جزء لا يتجزأ ومحله القلب[4].

---

(١) هو محمد بن عبد الرؤوف المناوي الشافعي، ولد سنة ٩٥٢هـ، ألَّف في الحديث والتصوف وغيرهما، من مصنفاته: فيض القدير شرح الجامع الصغير، توفي سنة ١٠٣١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٠٤).

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي ص(٢٧٠).

(٣) هو محمد بن الهذيل بن عبد الله، المشهور بالعلاف، من شيوخ المعتزلة البصريين، توفي سنة ٢٣٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٠/ ٥٤٢).

(٤) انظر: المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (ج١٢/ ٣١٠)، ومجرد =

وقال القاضي عبد الجبار بعدما ذكر الأقوال السابقة: «والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أن الحي القادر هو هذا الشخص المبني هذه البنية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان»[1].

والملاحظ في كل هذه الحدود أنهم لم يذكروا الحد المنطقي المشهور للإنسان وهو الحيوان الناطق، أو ما يدل على معناه، ولم يستخدموا قواعده وشروطه كذكر الجنس أو الفصل، وإنما كان اهتمامهم متوجهًا إلى ذكر المميز فقط، وهذا يدل على أن طريقة المنطق غير مرضية عندهم.

ومما يؤكد عدم رضاهم أنهم ذكروا حد المناطقة للإنسان في معرض الرد والنقض، فقد قال ابن فورك عن الأشعري: «وكان ينكر قول الفلاسفة في حدهم الإنسان: بأنه حي ناطق مائت»[2]، وذكر القاضي عبد الجبار أن أئمة المعتزلة نقضوا هذا الحد أيضًا[3].

وقد نقد المتكلمون هذا الحد المذكور عند المناطقة من وجوه كثيرة، منها:

١- أن هذا الحد مخالف لقول بعض أهل اللغة، وذلك أن بعضهم كان يصف الميت بالإنسان، وإن لم تجر عليه الحياة والنطق، وسواء أرادوا بالنطق الكلام أو التمييز، لأنه كما يقال: إنسان حي يقال: إنسان ميت.

٢- ما ذكره أبو هاشم وغيره من أنه ثبت عند كثير من العرب اعتقاد وجود الملائكة والجن، وأن سبيلها سبيل الإنس في الحياة والنطق، ولم يسموها بالإنسان، فلو كان حد الإنسان هو ما قاله أهل المنطق لوجب أن يسمى كل ما فيه هذه الصفة بالإنسان.

= مقالات الأشعري، لابن فورك ص(١٢٤).

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (ج١٢/ ٣١١).

(٢) مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك ص(٢٢٦).

(٣) انظر: المغني، للقاضي عبد الجبار (ج١٢/ ٣٦٠).

٣- أن قولهم: إن الإنسان حي مائت ناطق، لا يخلو من أن يقصد به ما عليه الإنسان من الصفات، أو يقصد ما بين به من غيره، فإن قصد ما عليه من الصفات فقد اقتصروا على بعض صفاته؛ لأن الإنسان له أوصاف أخرى غير ما ذكروا.

وإن قصدوا ما به يبين من غيره، فمعلوم من حاله أنه لا يبين بكونه حيًّا مائتا؛ لأن الحمار شاركه في ذلك، فكان يجب أن يذكروا النطق فقط.

٤- أنه يلزم على قولهم ألا يكون الأخرس إنسانًا، لأنه لا ينطق، فإن أرادوا بالنطق التمييز، فإنه يقال: إن هذا مما لا يعرف في لغة العرب[(١)].

فهذه الأوجه دالة على أنهم لا يعتبرون طريقة المناطقة في الحد، وتؤكد على أن فكرة الحد عندهم مختلفة عن فكرته عند المناطقة، وتداولاتهم في الحدود تبين أنهم يبحثون عن الوصف المميز للمحدود ليقيموا عليه الحد، ولم يظهر في كلامهم ولا في تصرفاتهم ما يدل على أنهم كانوا يفرقون بين الوصف الذاتي والوصف العرضي، مما يدل دلالة ظاهرة على أن المتقدمين لهم طريقة خاصة في الحد مختلفة عن طريقة المناطقة.

خامسًا: جهود ابن تيمية في نصرة الحد بالتمييز:

وممن نصر طريقة التحديد بالمميز فقط، وقعّد لها وبين أصولها وقواعدها ابن تيمية، فإنه كان من المنتصرين لهذه الطريقة في عامة كتبه، وكلامه في شرحها وبيان صحتها كثير جدًّا.

ومن ذلك قوله: «الحد هو الفصل والتمييز بين المحدود وغيره»[(٢)]، وقوله: «الحد

(١) انظر في هذه الأوجه وغيرها: مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك ص(٢٢٦)، و المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي عبد الجبار (ج١٢/ ٣٦١)

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ص(٩/ ٣٩).

هو أن تصف المحدود بما تَفْصِل به بينه وبين غيره»[1]، وقوله أيضًا: «التعريف بالوصف هو التعريف بالحد، فإنه لا بد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه، ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه»[2]، وقال أيضًا في بيان حقيقة الحد: «الذي عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم الاقتصار في الحدود على الوصف المميز، الفاصل بين المحدود وغيره؛ إذ التمييز يحصل بذلك، وذلك هو الوصف المطابق للمحدود في العموم والخصوص، بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه، ويخرج منه ما ليس منه، وهذا هو الحد الذي عليه نظار المسلمين»[3].

ومن يتأمل كلام ابن تيمية عن طريقة التحديد بالمميز يدرك أنه يعتبر من أميز من تكلم عن هذه الطريقة وأفضل من بين قواعدها حتى قال علي سامي النشار: «مبحث الحد التيمي هو عمل ابتكاري في معظمه على الأقل، فابن تيمية إذن نقد الحد الأرسطاليسي بعناصر أرسططاليسية يونانية من ناحية، وعناصر ابتدعها من ناحية أخرى، ولكنه وضع مبحثًا في الحد يمكن اعتباره جديدًا»[4].

١- ومما يدل على تميز كلام ابن تيمية عن هذه الطريقة بيانه أن هذه الطريقة هي الطريقة الموافقة لفطر الناس، فالناس يكتفون في معرفة الأشياء بإدراك ما يميزها، وهذا ما يدل عليه واقع الناس وحياتهم؛ فهم يكتفون في تحديد الأعيان بالجهات فيدخلون فيها ما هو منها، ويخرجون منها ما ليس داخلًا فيها، وفي هذا يقول: «وتكون الحدود للأنواع بالصفات كالحدود للأعيان بالجهات، كما إذا قيل: حد الأرض من الجانب القبلي كذا، ومن الجانب الشرقي كذا، وميزت الأرض باسمها

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٤٢).

(٢) المصدر السابق ص(٥٦).

(٣) المصدر السابق ص(٧٥).

(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٢٦٠).

وحدها، وحد الأرض يحتاج إليه إذا خِيف من الزيادة في المسمى أو النقص منه، فيفيد إدخال المحدود جميعه وإخراج ما ليس منه، كما يفيد الاسم»[1].

٢- ومما يدل على تميز بحثه أيضًا حرصه على بيان قدر القائلين بهذه الطريقة من الناس، وقدر المخالفين لطريقة أهل المنطق، فذكر أن: «ما عليه جمهور النظار من المسلمين، واليهود والنصارى والمجوس والصابئين والمشركين، من أن الحدود مقصودها: التمييز بين المحدود وغيره، وأن ذلك يحصل بالوصف الملازم للمحدود طردًا وعكسًا، الذي يلزم من ثبوته ثبوت المحدود، ومن انتفائه انتفاؤه، كما هو طريقة نظار المسلمين من جميع الطوائف....»[2].

ونسبة ابن تيمية هذا المذهب في التحديد إلى اليهود والنصارى والمجوس قد يكون عن استقراء منه لأقوال هؤلاء، أو نقله عمن ذكر هذا عنهم، أو يكون نسبه إليهم من جهة أن هذا المذهب يوافق فطر الناس، والأمور الفطرية مشتركة بين كل الناس من حيث الأصل، فمن هذه الجهة صحت نسبة هذا المذهب إلى كل هؤلاء.

٣- ومما يدل على تميز بحث ابن تيمية في طريقة التحديد بالمميز حرصه الشديد على بيان الفرق بين هذه الطريقة وبين طريقة الحد الأرسطي من جهة القصد ومن جهة طريقة تحصيل الحد ومن جهة الآثار المترتبة على كل طريقة، وفي هذا يقول: «الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم؛ ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليوناني»[3]، وكذلك ذكره للفرق بين الطريقتين في تحصيل كل منهما، فإنه إذا ذكر أن طريقة أهل المنطق إنما تُحصَّل بالتركيب من الجنس والفصل يذكر أن طريقة الحد المميز تكون بذكر الوصف الملازم كما سبق نقل كلامه.

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٤٠).
(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢٠).
(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٤).

وأما جهة الآثار فإنه كثيرًا ما يقارن بين الطريقتين ويقرر أن إدخال طريقة أهل المنطق على العلوم الشرعية ليس فيه إلا التطويل وتضييع الوقت[1]، بخلاف طريقة الحد المميز فإنها هي الطريقة المستعملة في الكتب والمخاطبات[2].

٤- ومما يدل على تميزه أيضًا أنه حرص على بيان العلاقة بين دلالة الحد المميز وبين دلالة الاسم على المسمى، وأن كلًّا منهما إنما يدل على التمييز[3]، وبيان هذه العلاقة له أهمية في تقوية طريقة التمييز وتقوية مستندها كما سيأتي.

سادسًا: قواعد الحد بالمميز:

الذي يتحصل من حقيقة الحد بالمميز أنه قائم على **قاعدتين**:

القاعدة الأولى: أن الأشياء تدرك بالتمييز.

والقاعدة الثانية: أن التمييز يتحصل بالوصف الملازم للشيء.

وهاتان القاعدتان أشار إليهما الغزالي، فإنه لما ذكر صعوبة الحد الأرسطي قال: «ولما عسر ذلك اكتفى المتكلمون بالمميز، فقالوا: الحد هو القول الجامع المانع، ولم يشترطوا فيه إلا التمييز، فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص»[4]، فقوله: «لم يشترطوا فيه إلا المميز» فيه إشارة إلى القاعدة الأولى، وقوله: «فيلزم عليه الاكتفاء بذكر الخواص» فيه إشارة إلى القاعدة الثانية.

وممن أشار إلى هاتين القاعدتين ابن تيمية، فإنه كثيرًا ما يذكر أن الحدود مقصودها التمييز بين المحدود وغيره، وأن هذا التمييز يحصل بالوصف الملازم طردًا وعكسًا، ومن كلامه في هذا قوله: «الحد إنما يراد به التمييز بين المحدود وغيره، وأنه يحصل

(١) انظر: المرجع السابق ص(٣١).
(٢) انظر: المرجع السابق ص(٣٩).
(٣) انظر: المرجع السابق ص(٣٩).
(٤) معيار العلم، للغزالي ص(٢٧١).

بالخواص التي هي لازمة ملزومة»[1].

فإذا تقرر هذا فلا بد من شرح هاتين القاعدتين وتفصيل القول فيهما، حتى تتضح صورة هذه الطريقة تمامًا.

القاعدة الأولى:

أما بالنسبة للقاعدة الأولى، وهي: أن الأشياء تدرك ويحصل العلم بها بتمييزها لا ببيان ماهيتها الكلية، فحقيقتها: أن الناس إنما يطلبون في علمهم بالأشياء تمييزها عن غيرها، وهذا التمييز يفيدهم في إدراك الأشياء ومعرفتها، ونقلها إلى الناس، وحُسن التعامل معها، وفي هذا يقول ابن تيمية - لما ذكر أن الحد هو المميز وليس المصور للماهية: «الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات، وأهل الصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها، ويحققون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحد منطقي، ولا تجد أحدًا من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود، ولا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب والحساب، ولا أهل الصناعات مع أنهم يتصورون مفردات علومهم»[2].

فالمحدودات بناءً على مقتضى هذه القاعدة يحصل العلم بها وتتصور تصورًا معتبرًا في العلم بكونها متميزة عن غيرها لا تختلط أو تشتبه بما عداها من الأشياء، فالعلم المعتبر بالشيء المجهول يتحصل بإدراك ما يميزه عن غيره من الأشياء الأخرى، وسواء في ذلك أكان الشيء المجهول شرعيًا أو كونيًا، وسواء أكان حسيًا أو معنويًا، فكل هذه الأشياء إنما يحصل العلم بها بإدراك ما تتميز وتختص به من أوصاف أو معانٍ، وفي بيان هذا يقول البرزلي المالكي[3]: «المطلوب في معرفة الحقائق الشرعية

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٤/ ٢٨١).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٨).

(٣) هو أبو القاسم بن أحمد بن محمد القيرواني المالكي، المعروف بالبرزلي، له من المصنفات: الكبير في الفقه، توفي سنة ٨٤٤هـ. انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة (٨/ ٩٤).

وغيرها إنما هو ما يميزها عن غيرها من حيث الجملة عما يشاركها في بعض حقائقها حتى يخرج عنها ما يسري إلى النفس....»[1].

والاقتصار على مجرد التمييز في إدراك الأشياء لم يرضَ به المناطقة وجعلوه منزلة ناقصة في العلم بالأشياء، والعلم الكامل عندهم يكون بتصور ذاتيات الشيء وكنهه، ولهذا يقررون في كتبهم أن تميز الشيء عن غيره إنما يكون بطريقين: طريق العرضيات، وطريق الذاتيات، وينصّون على أن الطريق الأول لا يؤدي إلا إلى مجرد التمييز، وأما الطريق الثاني فإنه يؤدي إلى المعرفة الصحيحة المعتبرة، وهي تصور ماهية الشيء الكلية، وفي هذا يقول الغزالي: «المخلصون إنما يطلبون من الحد تصور كنه الشيء، وتمثل حقيقته في نفوسهم، لا لمجرد التمييز، ولكن مهما حصل التصور بكماله تبعه التمييز، ومن يطلب التمييز المجرد يقتنع بالرسم»[2].

وعيب الاقتصار في إدراك الأشياء على مجرد التمييز لم يكن إلا عند المناطقة، وأما من عداهم فإن إدراك الأشياء عندهم يكون بإدراك الوصف المميز، وهذا ما يقتضيه تعريفهم للحد بأنه المميز للشيء عما عداه.

العلاقة بين حد الشيء واسمه:

الاقتصار على مجرد التمييز في حد الأشياء يرجع دلالة الحد إلى دلالة الاسم، وبيان ذلك: أن الاسم إنما وُضع ليميز المسمى عن غيره، فكذلك الحد، إلا أن الفرق بينهما أن الاسم يدل على المسمى دلالة مجملة والحد يدل عليه دلالة مفصلة، وفي هذا يقول ابن تيمية: «دلالة الحد بمنزلة دلالة الاسم، إنما يفيد التمييز بين المحدود المسمى وغيره، ولكنه قد يفيد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال،

---

(١) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (٤/ ٢٢٥)، وانظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ٣٣٠).

(٢) معيار العلم، للغزالي ص(٢٥٤).

وذلك التفصيل يتنوع بحسب ما يذكره من الصفات»[1]، ويقول أيضًا: «دلالة الحد كدلالة الاسم، وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون: الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالإجمال»[2].

وهذا المعنى وهو أن دلالة الحد كدلالة الاسم أقر به بعض المناطقة، وفي هذا يقول ابن باجة: «الحد والرسم إنما هو مطابق في الدلالة للاسم، إلا أن الاسم يدل على الشيء دلالة مجملة، والحد والرسم دلالة مفصلة»[3].

فلما كان المقصود بالحد تمييز المحدود عن غيره شارك الاسم في القصد منه، فإن الاسم لا يفيد تصوير المسمى ولم يوضع لذلك أصلًا، وإنما وضع ليميز المسمى عن غيره، وكون الأسماء موضوعة للتمييز من حيث الأصل أمر مجمع عليه، وفي هذا يقول الباقلاني: «الكل من أهل اللغة والمعاني على أن الغرض بوضع أسماء الأعلام، والأسماء التي للنعوت والصفات تمييز من له الاسم ممن ليس له.....»[4]، ويقول ابن تيمية: «مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما وضع الاسم ليفيد الدلالة عليه والإشارة إليه»[5]، وهذا راجع إلى ما سبق ذكره من أن تصور حقائق الأشياء لا يكون بمجرد الألفاظ، وإنما لا بد فيه من مشاركة الحس.

وكذلك نص المناطقة أنفسهم على أن الاسم لا يفيد تصوير المسمى، وفي هذا يقول الفارابي: «معلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى، فتارة يتصوره الإنسان

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٧٩).
(٢) المصدر السابق ص(٣٤).
(٣) تعاليق على منطق الفارابي، لابن باجة ص(٣٩).
(٤) التقريب والإرشاد، للباقلاني (٣/ ٢٧).
(٥) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣٤).

بذاته – بحسبه الباطن أو الظاهر – وتارة يتصوره بتصور نظيره»[1].

إلا أن الفارابي قد ناقض نفسه في مواطن أخرى فإنه ذكر في بعض كتبه أن الاسم يعرِّف بماهية الشيء كالحد، وفي هذا يقول: «كل معنى له اسم وحد فإن حده مساوٍ في الدلالة لاسمه، وكلاهما يعرِّف ماهية الشيء»[2].

وكلام الفارابي هذا قد اشتمل على غلطين سبق التنبيه عليهما، وهما:

الأول: دعوى أن الاسم وضع ليعرِّف بماهية الشيء كالحد عندهم.

والثاني: دعوى أن تصور الأشياء يمكن بمجرد اللفظ فقط.

فتحصل مما سبق أن العلاقة بين الحد والاسم هي الاشتراك في تمييز المسمى عن غيره، إلا أن الحد يزيد في تفصيل التمييز، فالحد في حقيقته مفصِّل لصفات المسمى «المحدود» وشارح لها، وهذا يرجع الحد إلى أنه بيان لقصد المتكلم أو الواضع للمسمى.

وهذه نتيجة هامة في حقيقة الحد المميز، ومقتضاها: أن من أراد أن يَذْكر حدًّا لمسمى ما فإنه في الحقيقة يشرح المراد بالمحدود ويبين قصد من تكلم به أو من وضعه أو من اعتبره، وهذا يجعل للحد علاقة قوية بالتفسير.

العلاقة بين الحد والتفسير:

الحاد لمحدود معين هو في نهاية الأمر كاشف عن قصد واضع الاسم أو المعتبر له، فمن سئل عن حد الصلاة في الإسلام مثلًا، فهو في الحقيقة إنما سئل عن مراد الله تعالى بها، وحده لها يعتبر بيانًا منه لقصد الله تعالى، ومن سئل عن حد الليل مثلًا، فإنه

(١) المرجع السابق ص(٤١).

(٢) الألفاظ المستعملة في المنطق، للفارابي ص(٨١).

سئل في نهاية الأمر عن الحقيقة التي جعلها الله تعالى لليل وخصه بها، وكذلك في كل حقيقة شرعية أو كونية أو وضعية.

ومعرفة هذه الحقيقة هامة جدًّا لمن أراد أن يذكر حدود كلام الله تعالى ورسوله، أو حدود من سبقه من العلماء في إنشاء علوم معينة، كعلم الفقه أو علم الحديث أو علم النحو أو علم الطب أو الفلسفة أو غيرها من العلوم.

فإن من أراد أن يَذْكر حدود كلام الله تعالى ورسوله فلا بد أن يكون مهتمًّا ومتوجهًا بالأصالة إلى معرفة ما يريده الله تعالى بكلامه، وكذلك من أراد أن يذكر الحدود التي اعتبرها من سبقه من العلماء فلا بد أن يكون قصده الأول أن يكشف عن مرادهم.

وهذا الأمر غَفَل عنه بعض المتأخرين ممن أَلَّف في الفقه وأصوله والحديث وغيرها من العلوم الإسلامية، فإنهم في حدودهم لم ينتبهوا إلى الغرض من الحد وأنه بيان قصد المتكلم بكلامه أو الواضع بوضعه، وأنه في نهاية الأمر تفصيل للأوصاف التي اعتُبرت في ذلك المسمى أو ذلك الموضوع.

ومن نتاج غفلتهم عن هذه الحقيقة أنهم أحدثوا معاني وقيودًا وضوابط جديدة للمحدودات التي اعتبرها الواضعون لتلك العلوم، حرصًا منهم على ضبط الحدود وتوضيحها! وما علموا أن هذا يعتبر خروجًا عن حقيقة الحدود الصحيحة.

ومن الأمثلة على ذلك ما فعله بعض المتأخرين من علماء الحديث، فإنهم في حدودهم لأنواع علم الحديث من: الصحيح والضعيف والمنكر والمتروك والعلة ونحوها، لم ينتبهوا إلى أن الواجب عليهم أن يهتموا ببيان مراد المتكلم بهذه الأنواع والمعتَبِر لها، فأخذوا يحدون هذه الأنواع حدودًا من غير التفات منهم إلى قصد أهل الشأن الذين أنشؤوا تلك الحقائق واعتبروها في مخاطباتهم وأحكامهم، فوقعوا في

مخالفات كثيرة لمن وضع تلك الحقائق(١).

ومما يوضح ذلك: صنيع ابن حجر(٢) في ذكره لحد الحديث العزيز فإنه قال في حده: «هو ألا يرويه أقل من اثنين عن اثنين»(٣)، وهذا مخالف لما قرره أهل الاصطلاح أنفسهم، فقد ذكر ابن منده(٤) وهو من متقدمي أهل الحديث أنه إذا روى عن الأئمة «رجلان أو ثلاثة واشتركوا في حديث يسمى عزيزًا»(٥)، فالعزيز عند أهل الاعتبار في هذا العلم ليس خاصًا باثنين كما قال ابن حجر، فابن حجر لم يعتبر هذه الحقيقة مع أنه كان يعلمها؛ لأنه ذكرها في كتبه.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا ما فعله ابن الصلاح(٦)، فإنه عَرّف العلة عند المحدثين فقال: «هي عبارة عن أسباب خفية غامضة قادحة فيه»(٧)، ثم اعترف بأن العلة عند أهل الاعتبار لهذه الحقائق تُطلق على أوسع من الحد الذي ذكره فقال: «اعلم أنه قد يطلق اسم العلة على غير ما ذكرناه من باقي الأسباب القادحة في الحديث المخرجة له من حال الصحة إلى حال الضعف، المانعة من العمل به على ما هو مقتضى لفظ العلة

(١) انظر: المنهج المقترح، لحاتم الشريف ص(٢١١ - ٢٤١).

(٢) هو أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ولد سنة ٧٧٣هـ من المكثرين في التصنيف، ومن مصنفاته: فتح الباري شرح صحيح البخاري، توفي سنة ٨٥٢هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ٢٧٠).

(٣) نزهة النظر، لابن حجر ص(٤٧).

(٤) هو محمد بن إسحاق بن محمد بن منده، أبو عبد الله، ولد سنة ٣١٣هـ هو وأبوه وأجداده من الحفاظ للحديث النبوي، توفي سنة ٣٩٥هـ. سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٢٨).

(٥) علوم الحديث، لابن الصلاح ص(٢٧٠).

(٦) هو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري الشافعي، أبو عمرو، ولد سنة ٥٧٧هـ من أشهر مصنفاته: مقدمة علوم الحديث، توفي سنة ٦٤٣هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (٥/ ١٣٧).

(٧) علوم الحديث، لابن الصلاح ص(٩٠).

في الأصل، ولذلك تجد في كتب علل الحديث الكثير من الجرح بالكذب، والغفلة، وسوء الحفظ، ونحو ذلك من أنواع الجرح.

وسمى الترمذي النسخ علة من علل الحديث.

ثم إن بعضهم أطلق العلة على ما ليس بقادح من وجوه الخلاف.....»[1].

ومن أمثلة ذلك أيضًا ما فعله ابن حجر في حد المنكر، فقد حد المنكر بأنه ما رواه الضعيف مخالفًا القوي[2].

فالمنكر عند ابن حجر لا بد فيه من قيد المخالفة من الضعيف للقوي، ومع هذا يعترف ابن حجر بأن بعض أهل الاصطلاح لم يشترط المخالفة في المنكر فقال: «أطلق أحمد والنسائي وغير واحد من النقاد لفظ المنكر على مجرد التفرد، لكن حيث لا يكون المتفرد في وزن من يحكم لحديثه بالصحة بغير عضد يعضده»[3].

وهذا كله غفلة عن حقيقة التحديد التي ينبغي أن يسار عليها في بيان حدود الحقائق التي اعتبرها واضعو العلوم، فكيف يصح أن يُذكر حد حقيقة ما ثم يُعترف بأنها ليست مطابقة لقصد من وضعها! فهذا في الحقيقة اعتراف بعدم صحة الحد المذكور.

وهذا الانحراف عن المقصود من الحد وقع أيضًا عند بعض المتأخرين من النحاة، فإنهم لم يكونوا متوجهين في حدودهم إلى بيان قصد أئمة النحو الذين أنشؤوا حدود هذا العلم واعتبروا حقائقه، بل كانوا ينقدون أئمتهم، بسبب أن المتقدمين لم يسلكوا الطريقة التي ارتضاها المتأخرون في الحدود، وفي هذا يقول البطليوسي لما ذكر أقوال أئمة النحو في حد الحرف: «وإن التعجب ليطول من قوم يعتقدون هذه

(١) نفس المرجع السابق ص(٩٣).

(٢) انظر: نزهة النظر، لابن حجر ص(٧٢).

(٣) النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر (٢/ ٦٧٤).

الأشياء حدودًا، وهم أئمة مشهورون، ولو سمعنا ذلك ولم نره عنهم منصوصًا لما صدقناه»[1].

وإن العجب ليطول حقًّا، ولكنه من هذا الخروج عن طريقة الحدود الصحيحة، ومن محاكمة الأئمة إلى طرق لم يعتبروها ولم يروا صحتها، بل لم توجد إلا بعدهم.

وكان الواجب على كل هؤلاء أن يكون همهم هو ملاحظة المعاني والأوصاف التي اعتبرها هؤلاء الأئمة، وجعلوها خاصة بكل حقيقة علمية، لأن كل واضع لحقيقة ما لن يضعها ويخصها باسم وحكم خاص إلا وهي متميزة عنده بوصف خاص بها أوجب لها أن تكون منفصلة عن غيرها ومختصة بذلك الاسم وذلك الحكم.

فالحاد لهذه الحقائق سواء أكانت حقائق شرعية أو علمية هو في حقيقة أمره يريد أن يعلم مراد الواضع لهذه الحقيقة، وهذا المراد لا يتحقق إلا إذا توصل إلى المعنى الذي اعتبره في خصوصها.

فتحصل من كل ما سبق أهمية هذه الحقيقة في التحديد، وأنها هي المعتبرة في العلوم والمخاطبات بين الناس، فكل باحث في العلوم إنما يبحث عن قصد من سبقه من العلماء.

وهذه الأهمية توجب البحث في الطرق التي يُعرف بها مراد المتكلم، وذلك أن كثيرًا من اختلاف الناس في بيان مراد المتكلم راجع إلى الغفلة عن الطرق التي يُحصل بها ذلك.

وعلى هذا فمن أراد ضبط حقيقة شرعية مثلًا فلا بد له من ضبط الطرق التي يُحصل بها مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ، فلا بدَّ في تفسير القرآن والحديث من أن يُعرف ما يدل على مراد الله ورسوله من الألفاظ والأساليب، وكيف يفهم كلامه ومراده.

(١) إصلاح الخلل في الجمل، للبطليوسي ص(٤١).

والطرق التي يعرف بها مراد المتكلم بكلامه ترجع إلى طريقين أساسيين:

الطريق الأول: أن ينص المتكلم على قصده، وهذا الطريق أشرف الطرق وأعلاها في الحدود، فمن وضع حقيقة ما ثم بين قصده بها فقد كفانا مؤنة البحث عما لاحظه من أوصاف خاصة في اعتبار هذه الحقيقة.

والطريق الثاني: أن يُحدد مراد المتكلم بجمع كلامه، وملاحظة ما عرف من عادته في بيانه، وهذا طريق اجتهادي ليس كالطريق الأول، وفي بيان هذا الطريق يقول ابن تيمية: «يجب أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض، يؤخذ كلامه ههنا وههنا وتعرف ما عادته [فيما] يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلم به، وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر، فإذا عرف عُرْفه وعادته في معانيه وألفاظه، كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده.

وأما إذا استعْمَل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنه يريده بذلك اللفظ بجعل كلامه متناقضًا، وترك حمله على ما يناسب سائر كلامه كان ذلك تحريفًا لكلامه عن موضعه، وتبديلًا لمقاصده، وكذبًا عليه.

فهذا أصل من ضل في تأويل كلام الأنبياء على غير مرادهم»[(١)].

وإرجاع الحد إلى بيان قصد المتكلم لا بدَّ فيه من التسليم بمقدمتين، وهما:

المقدمة الأولى: أن الألفاظ لا تدل على معانيها بنفسها.

والمقدمة الثانية: أن دلالة اللفظ راجعة إلى قصد من وضعه.

أما بالنسبة للمقدمة الأولى، وهي: أن الألفاظ لا تدل على معانيها بنفسها،

(١) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، لابن تيمية (٤/ ٤٤).

فالمقصود بها أن دلالة الألفاظ لا تكون إلا دلالة وضعية، بمعنى أنه لا بد من واضع يضع اللفظ المعين للمعنى المعين؛ لأنه لو أمكن أن تكون دلالة اللفظ بنفسه من غير احتياج لواضع له لما اختلفت دلالته باختلاف البلدان والأزمان والأماكن، ولكان كل إنسان يهتدي إلى كل لغة.

وهذا التقرير مجمع عليه، ولم تُذكر فيه مخالفة إلا ما ذُكر عن عباد بن سليمان المعتزلي[1] من أنه يقول بالمناسبة بين اللفظ والمعنى، ولكن هذا القول الذي ذُكر عنه قد اختلف العلماء في بيان حقيقته على قولين:

القول الأول: أن المعنى الذي يقصده عباد هو أن اللفظ في دلالته على معناه لا تحتاج إلى واضع لما بينهما من المناسبة الذاتية، فالمناسبة التي بين اللفظ والمعنى كافية في تحديد المعنى، وهو مقتضى نقل الرازي عنه[2].

والقول الثاني: أن المعنى الذي قصده عباد هو أن بين الألفاظ والمعاني مناسبات، وهذه المناسبة ليست مقتضية للمعنى بنفسها، وإنما هي الحاملة للواضع على وضع اللفظ للمعنى، وهو مقتضى نقل الآمدي عنه[3].

وحاصل هذا القول: أن اللفظ موضوع للمعنى من قِبَل واضع له، ولكن الواضع لم يضعه إلا لمناسبة بين اللفظ والمعنى، وهذا فيه إقرار بكون دلالة اللفظ دلالة وضعية.

والظاهر: أن المعنى الثاني هو الذي كان يقصده عباد، وهذا ما يدل عليه دليله الوحيد الذي نُقِل عنه، وهو قوله: إنه لو انتفت المناسبة بين اللفظ والمعنى لكان

(١) هو عباد بن سليمان البصري، من أئمة المعتزلة، وهو من أصحاب هشام الفوطي، وله آراء تفرد بها عن المعتزلة. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٠/ ٥٥١).

(٢) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٨١)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٦٩٤).

(٣) انظر: الإحكام، للآمدي (١/ ٧٣)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٦٩٤).

تخصيص الاسم المعين بالمسمى المعين ترجيحًا بلا مرجح، وهذا أمر محال[1]، فهذا الدليل يدل على أنه لا ينازع في كون دلالة اللفظ وضعية، بل يقر أنها كذلك، ويقر مع ذلك بأن الوضع لا بدَّ أن يكون لمناسبة معينة.

والقول بالمناسبة بين اللفظ والمعنى ليس منكرًا، بل قد أقر به كثير من العلماء، وفي هذا يقول ابن تيمية: «إن بشرًا من الناس ليس عَبَّادًا وحده، بل كثير من الناس، بل أكثر المحققين من علماء العربية والبيان يثبتون المناسبة بين الألفاظ والمعاني...»[2] ويقول السيوطي[3]: «أما أهل اللغة والعربية فقد كادوا يُطبقون على ثبوت المناسبة بين الألفاظ والمعاني»[4].

والمقصود هنا إثبات أن دلالة اللفظ لا بدَّ أن تكون موضوعة، وأنه لا يمكن أن تكون ذاتية، وأنه لم يقل أحد بذلك.

وأما بالنسبة للمقدمة الثانية، وهي: أن المرجع في دلالة اللفظ إلى الواضع له، فالمقصود بها: أن من أراد معرفة دلالة لفظ معين فلا بدَّ له في تحصيل هذه الدلالة من الكشف عن مقصود الواضع له «المتكلم به أولًا»، والحرص على ما يساعد على ذلك، فالسامع والقارئ ليس له في دلالة اللفظ إلا التحصيل والكشف لا الإنشاء والوضع.

وهذا هو معنى كلام ابن تيمية حين قال: «دلالة اللفظ على المعنى سمعية»[5]،

(١) انظر: المحصول، للرازي (١/ ١٨٣).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢٠/ ٤١٨).

(٣) هو عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي الشافعي، صنف في علوم شتى، ويعد من المكثرين في التأليف، من مصنفاته: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، توفي سنة ٩١١هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٨/ ٥١).

(٤) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (١/ ٤٧).

(٥) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ٢٣).

فاستعمال اللفظ المعين في المعنى المعين ليس لأحد أن يتصرف فيه، وإنما يؤخذ عن طريق السماع، أي: سماع استعمال هذا اللفظ في ذلك المعنى المعين، وهذا ما يؤكده قول ابن تيمية بعد ذلك: «فلا بد أن يكون اللفظ مستعملًا في ذلك المعنى بحيث قد دُلَّ على المعنى به»(١).

والسبب في ذلك هو أنه لا يمكن أن يُترك الوضع لكل أحد يضع ما شاء من الألفاظ لما شاء من المعاني، ويضع لما شاء من المعاني ما شاء من الألفاظ؛ لأن ذلك يؤدي إلى ضياع دلالة الألفاظ، بسبب اختلاف الناس في إراداتهم وأهوائهم، وهذا الاختلاف ضروري الوقوع، فترك وضع دلالة اللفظ إلى مثل هذا الاختلاف يلزم منه بالضرورة ضياع دلالة اللفظ.

فلا بد أن تضبط دلالة اللفظ إذن بمرجع يجعلها مستقرة، وهذا المرجع ينبغي أن يكون الواضع له «المتكلم به أولًا»، وهذا ما تدل عليه الضرورة الفطرية، والضرورة الشرعية.

أما بالنسبة للضرورة الفطرية فإن الناس إنما وضعوا الألفاظ لأجل أن يستعينوا بها في إيصال المعاني التي لديهم إلى الآخرين، فالألفاظ لم يؤت بها إلا لما تضمنته من المعاني، ولهذا أطلقوا على ما قصد به اللفظ كلمة «المعنى»؛ لأنه في الحقيقة يقصد ويراد، فقالوا في تعريف المعنى: «هو ما يتعلق به القصد باللفظ من المعاني»(٢)، وأطلقوا عليه أيضًا كلمة «الدلالة»؛ لأن القصد باللفظ الدلالة على ما في نفس المتكلم، ولهذا قالوا في تعريف دلالة اللفظ هو كون اللفظ بحيث إذا أطلق فهم منه المعنى ممن كان عارفًا بوضعه له(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق ونفس الموضع، وانظر: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، لهادي الشجيري ص(٦٤).

(٢) الكليات، للكفوي ص(٨٤٣).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٤١٦)، الإبهاج، للسبكي (١/ ٢٠٥).

وحقيقة هذا التعريف أن اللفظ لا بد أن تكون له دلالة معينة تفهم عند سماعه من العالم بها، وهذا يقتضي أن الدلالة لا يمكن أن تكون راجعة لكل أحد، لأن رجوعها لكل أحد يقتضي عدم تعينها، فلا بد أن تكون راجعة إلى الواضع له أولًا.

وهذا ما يدل عليه واقع الناس أيضًا؛ فإن تعاملات الناس في حياتهم قائم على اعتبار المعنى الذي قصده المتكلم بلفظه؛ ولهذا رتبوا تفاصيل معاشهم وتجاراتهم وأنكحتهم على ذلك.

وأما بالنسبة للضرورة الشرعية، فإن التكاليف الشرعية قائمة على أن كل إنسان يحاسب على ما تلفظ به من أقوال، ورتبت الثواب والعقاب على ذلك، فلو كان اللفظ ليس له معنى مستقر فكيف يحاسب على شيء ليس له وجود!

وقد خالف في هذه الحقيقة أصحاب نظرية «موت المؤلف»، وقد يعبرون عنها بـ«سيلان المعنى» أو بـ«الدلالة المفتوحة»، وحاصل هذه النظرية[1]: أن معنى أي نص لا يُرجع فيه إلى قائله أو كاتبه، ولا يبحث فيه عن قصده، فقائل النص لا يلتفت إليه في دلالة النص ولا فيما يقتضيه كلامه، وإنما يعتبر حال القارئ وثقافته، أو ينظر إلى النص فقط[2]، وهذا المذهب وإن كان أصل نشأته متعلقًا بالنصوص الأدبية إلا أنه وُسِّع حتى غدا يشمل كل النصوص كما يدل عليه تصرفاتهم.

وفي بيان حقيقة هذه الفكرة وتاريخها يقول بعض الباحثين: «لقد ساد البحث عن المتكلم إلى حد كبير في الدرس النصي حتى القرن الثامن عشر، عندما بدأ يتشكل الوعي بالوضع التاريخي بكل من المتكلم والمخاطب، والشقة التي قد تفصل بينهما، ومن ثَمَّ تحولت علوم التفسير والتأويل من علوم تبحث عن الدلالة إلى علم

(١) انظر: دليل الناقد الأدبي، لميجان الرويلي وسعد البازعي ص(٢٤١).

(٢) انظر: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي، لعبد الغني بارة ص(١٠٧).

الهيرمينوطيقا الذي يبحث في آليات الفهم، وهذا التحول جعل القارئ موضع البحث بدلًا من المتكلم.

إن تحول دراسة النصوص من محاولة تفسير النص المعتمد على التوصل إلى قصد المتكلم إلى محاولة معرفة آليات الفهم قد أثار كثيرًا من المشكلات، التي لم تكن مطروحة من قبل، منها: الإطار الاجتماعي والثقافي والحضاري الذي يكون فيه النص مقارنًا بالإطار الذي يستقبل فيه، فالبعد الزماني والمكاني اللذان يفصلان بين النص والقارئ قد أصبحا عائقًا أمام فهم النص.

ولقد بدأت تتسلل إلى دراسة النصوص مفاهيم النسبية التي مؤداها أن منتجًا ثقافيًّا مشروط بظروف إنتاجه التي تختلف من عصر إلى عصر ومن مكان إلى مكان، ومن لغة إلى لغة، ومن ثقافة إلى ثقافة... إلخ، وطرحت أسئلة من نوع: هل يستطيع القارئ أن يصل إلى فهم صحيح للنص؟ وما هو الفهم الصحيح للنص؟ وهل فهم واحد صحيح؟... وطرح سؤال: من أين تنبع الدلالة؟ من المتكلم؟ أو من القارئ؟ أو من النص؟»[1].

وقد تلقف هذه النظرية عدد كبير من الدارسين للفكر الإسلامي من أصحاب الاتجاهات العلمانية، فأخذوا يقررون أن كل النصوص ومنها نص القرآن ليس لها معنى ثابت يرجع إليه، بل كل نص يُفهم على حسب حال القارئ له، ومن هؤلاء حسن حنفي فقد قال: «لقد قال المحدثون: لقد مات المؤلف وعاش النص، فالمؤلف عندما كتب نصه نحن لا ندري ما إذا كان ما في الذهن مطابقًا تمامًا لما في العبارة، وأن المؤلف قد انتهى وبقي النص، فأصبح النص يتحدث بنفسه...... لأن المؤلف قد مات.

والسؤال هو الآتي: هل هناك معنى موضوعي في النص؟ هل النص يحتوي على

(١) القارئ والنص: العلامة والدلالة، لسيزا قاسم ص(١٢٤)، بواسطة: قراءة النص الديني، لمحمد عمارة ص(١٤).

معان موضوعية؟..... إن القارئ هو مؤلف ثانٍ للنص[1].

ويقول علي حرب: «إن مهمة القارئ الناقد أن لا يُؤخذ بما يقوله النص.... مهمته أن يتحرر من سلطة النص لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنص يحتاج إلى عين ترى فيه ما لم يره المؤلف، وما لم يخطر على باله..»[2]، ويقول محمد أركون عن القرآن: «القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطًا واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها...... فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني ولا يمكن أن يكون لأي تفسير أو تأويل يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي»[3].

وهذه النظرية باطلة ويدل على بطلانها عدة أمور:

الأمر الأول: مخالفتها للضرورة الشرعية وذلك أن كل أحد سيحاسب على لفظه الذي نطق به، وهذا معلوم من الدين بالضرورة، فإن كان اللفظ الذي ينطق به الناطق لا يعتبر فيه قصده فكيف سيحاسب عليه؟!

الأمر الثاني: مخالفتها للضرورة الفطرية، وذلك أن الناس إنما يعبرون بالألفاظ لأنهم يريدون أن يوصلوا معاني قامت في قلوبهم إلى الآخرين، ويجدون هذا ضروريًا في نفوسهم، فالإنسان مدني بطبعه لا يستطيع أن يعيش وحده بل لا بد له من العيش مع بني جنسه وهو في كل أحوال عيشه معهم يحتاج إلى أن يوصل إليهم قصده ومراده ويحتاج بنو جنسه أيضًا أن يفهموا ما يقصده بكلامه الذي يعبر به عن رغباته وشهواته وما يحس به من ألم وفرح.

(١) قضايا إسلامية معاصرة، لحسن حنفي ص(٨٩ - ٩١).

(٢) نقد النص، لعلي حرب ص(٢٢)، و(٧٢، ١٤٣، ١٩٠).

(٣) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، لمحمد أركون ص(١٤٣)، وانظر: قضايا في نقد العقل الإسلامي، له أيضًا ص(١١٧، ١١٩، ١٧٨).

فالغرض الأصلي من اللغة إذن هو إبلاغ الأفكار إلى الآخرين، وهذا ما أجمع عليه كل اللغويين، وفي هذا يقول لايلز: «يجمع اللغويون جميعًا على أن وظيفة الإبلاغ هي أهم وظائف اللغة جميعًا،...... ففي كل الأحوال يكون القصد الأول من استعمال اللغة هو الإبلاغ»[1]، فلو كان معنى اللفظ لا يرجع فيه إلى القائل فلا إبلاغ إذن للغة.

الأمر الثالث: مخالفتها للضرورة الواقعية، وذلك أن الجمع الغفير من الناس يجمع على فهم نص ما من النصوص الأدبية أو المسرحية، أو غيرها، ومعرفة القصد والغاية منه، مع الاختلاف الكبير بينهم في الثقافة والحالات الاجتماعية والسياسية وغيرها، فما سر هذا الاتفاق بين الناس في إدراك المقصود من النص؟!

ويظهر مناقضة هذه النظرية للواقع من جهة أخرى، وهي أن كل جيل يأخذ ما كان في الأجيال قبله من معاني للألفاظ، والعلوم المتداولة بينهم، فلو لم تكن الألفاظ لها معان مستقرة لاضطر كل جيل أن يعرف النار من جديد والبحر من جديد وغير ذلك، وفي بيان هذا يقول لايلز: «إن وظيفة البلاغ تمكننا من نقل المعلومات إلى أجيالنا القادمة، فلولا هذه الوظيفة للزم كل جيل يأتي بعدنا أن يكتشف النار من جديد، وأن يتعلم الزراعة من جديد، ولكن الواقع أن الأجيال المتعاقبة ترث العلم عن الأجيال التي تسبقها عن طريق ما تتركه من تراث لغوي، وتضيف إليه من علومها ليبقى إلى الجيل الذي يلحقها، وهكذا»[2].

الوجه الرابع: مخالفتها للضرورة العقلية، وذلك أن القول بكون دلالة اللفظ راجعة إلى القارئ يلزم منه الجمع بين النقيضين؛ لأن كل قارئ يفهم من اللفظ ما يناسب حاله، وكل فهم يفهمه كل قارئ يعتبر صحيحًا، ولو مع التناقض، فالنص يحتمل

---

(١) الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة، لمحمد خضر عريف ص(٦٠).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

كل المعاني التي يمكن أن يفهمها القراء منه، ولو كانت متناقضة، فليس هناك تفسير صحيح وتفسير خاطئ للنص والحد، بل هذه الأحكام منتفية تمامًا، فتفسير النص الواحد بتفسيرات متناقضة ليس باطلًا على مقتضى هذا المذهب؛ لأن كل قارئ يفهم من النص ما يوجبه حاله الخاص به.

الوجه الخامس: أن القائلين بهذه النظرية متناقضون مع أنفسهم، وذلك أنهم مع قولهم هذا ما زالوا يؤلفون الكتب والمقالات ليوصلوا إلى القراء أفكارًا يرونها صائبة، وينقدون كتابًا آخرين في أفكارهم التي حصلوها من قراءتهم لكتبهم، وينكرون على من نقد بحوثهم بأنهم لم يفهموا ما أرادوا تقريره من أحكام، وكل هذا مناقض لأصل فكرة النظرية التي قرروها.

وقد قال بمثل هذه النظرية - وهي أن النص لا معنى له مستقر، وأن معناه راجع إلى ما يفهمه منه كل قارئ له - أصحاب وحدة الوجود، وإن كانوا مختلفين معهم في مأخذ القول، وذلك أنهم قرروا أن أي معنى ينقدح في ذهن القارئ للقرآن فهو حق صحيح مراد لله تعالى، وهذا ما ذكره ابن عربي[1] إذ يقول: «كلام الله إذا نزل بلسان قوم فاختلف أهل ذلك اللسان في الفهم عن الله ما أراده بتلك الكلمة أو الكلمات مع اختلاف مدلولاتها، فكل واحد منهم وإن اختلفوا فقد فهم عن الله ما أراده، فإنه عالم بجميع الوجوه تعالى، وما من وجه إلا وهو مقصود لله تعالى بالنسبة إلى هذا الشخص المعين ما لم يخرج عن اللسان»[2].

فابن عربي يقرر هنا أن كل من فهم من كلام الله تعالى معنى معينًا فهذا المعنى

(١) هو محمد بن علي، المعروف بابن عربي الطائي، من غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، له من المصنفات: فصوص الحكم، والفتوحات المكية، توفي سنة ٣٧٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (٢٣/ ٤٨).

(٢) الفتوحات المكية، لابن عربي (٤/ ٢٥).

صحيح مقصود لله؛ لأنه لو لم يكن مقصودًا لله لما خلقه.

والحقيقة أن ابن عربي قد خالف أصول مذهبه في قوله هذا، فإن مذهبه قائم على أن الوجود واحد لا تعدد فيه، وهو هنا قد أقر بالتعدد فيه من جهة إقراره بالاختلاف بين الخالق والمخلوق، ومن جهة إقراره باختلاف المخلوقين فيما بينهم، وهذه مخالفة ظاهرة للقول بالوحدة.

وهذه النظرية دخل شيء منها على بعض المتكلمين من جهة أنهم في تأويلاتهم لم يَحْرِصوا على بيان مراد المتكلم بكلامه، وإنما كان همهم أن يذكروا معنى يندفع به ما يعتقدونه معارضًا عقليًّا، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «وهؤلاء - المتكلمون - كثيرًا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، ولا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله، وكل تأويل لا يَتَقَصّد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يُعرف به مراده، وعلى الوجه الذي يعرف مراده، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه»[1].

وليس المقصود هنا تفصيل القول في هذه المذاهب المخالفة في تحصيل معاني الألفاظ، وإنما المقصود التنبيه إلى مخالفتهم لطريقة التحديد الصحيحة، وإثبات أن أقوالهم المذكورة لا بد أن تكون مخالفة لطريقة التحديد التي ينبغي أن يُسار على مقتضاها في العلوم والمخاطبات بين الناس، فكل من أخذ بأحد تلك المذاهب التي سبق شرحها فإنه لا بد أن يخالف في طريقة التحديد بالمميز، ولهذا كان التنبيه على خطئها في هذا الموضع مما يندفع به المعارض عن طريقة الحد الصحيحة.

(١) درء التعارض، لابن تيمية (١/ ١٢).

لوازم القاعدة الأولى:

ترتب على القاعدة الأولى من قواعد الحد المميز وهي (أن الأشياء تعرف بتمييزها عن غيرها) عدة أمور، منها:

الأمر الأول: أنه يصح أن تدخل النسبية في الحد، ومعنى هذا الكلام: أن ما تميز به الشيء عند بعض الناس قد لا يتميز به عند آخرين، والسبب في ذلك: أن صفات الشيء التي تميزه عن غيره متعددة ومتنوعة، فما يظهر لبعض الناس منها قد يخفى على آخر أو عليه هو في بعض الأحوال، وفي هذا يقول ابن تيمية: «قد يتضح لبعض الناس أو للإنسان في بعض الأحوال ما لا يتضح لغيره أو له في وقت آخر، فينتفع حينئذ بشيء من الحدود والأدلة، ولا ينتفع بها في وقت آخر»[1].

وقد ترتب على هذا إمكان تعدد الحدود لتعدد المميزات، وتنوع الأحوال المحيطة، وعلى هذا فلا يصح حصر طرق الحدود في طريق واحد فقط كما فعل المناطقة، بل كل حد ذُكرت فيه بعض مميزات المحدود الجامعة المانعة، فهو نافع ولو لبعض الناس، فلا يصح إطلاق القول بالبطلان لحد ذُكرت فيه بعض مميزات المحدود الجامعة المانعة، وهذا المعنى نبه عليه ابن تيمية، إذ يقول: «لكن من حصر العلم بطريق عينه هو، مثل حد معين؛ أو دليل معين أخطأ كثيرًا، كما أن من قال: إن حد غيره ودليله لا يفيد بحال، أخطأ كثيرًا»[2].

والقول بإمكان دخول النسبية في الحد لا يتعارض مع ما سبق ذكره من أن الحد لا بدَّ أن يكون جامعًا مانعًا؛ لأن هناك فرقًا بين الكلام في كون الحد لا يكون إلا جامعًا مانعًا، وبين الكلام في تحقق الجمع والمنع عند شخص معين، فشرط الحد

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٣٠).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٣٠٣).

قد يتحقق عند شخص بذكر صفة واحدة من صفات الشيء، ولكن ذِكْر هذه الصفة لا يُحقق هذا الشرط عند آخر، فلا بد من ذكر صفة أو صفات أخرى تحقق شرط الحد عنده، فدخول النسبية في تحقق الجمع والمنع لا يلزم منه دخولها في أصل اشتراطهما في حقيقة الحد.

والسبب في ذلك أن تحقق الجمع والمنع لا بد فيه من مراعاة المستمع أو السائل، وما يراعى فيه أحوال الناس لا بد أن يختلف ويتنوع «فالتعريف الذي يصلح لشخص قد لا يصلح لآخر؛ لأن الأمر متوقف على مدى علم السامع أو القارئ، فقد تعرض عبارة فيها أسماء يفهمها الطبيب ولا يحتاج فيها إلى تعريف، على حين لا يفهمها الرجل العادي ويحتاج إلى تغييرها بألفاظ أخرى مما يفهمه»[1].

والأمر الثاني: هو أن الحد ليس عبارة مجردة عن الحكم لا يحتاج إلى الإثبات بالبرهان، بل الحد في حقيقته دعوى غير بدهية من الحاد «فالحاد إن كان يحد مسمى اسم، كما يقول في الخمر: إنها المسكر، وفي الغيبة: إنها ذكرك أخاك بما يكره، وفي الكبر: إنه بطر الحق وغمط الناس، فعليه أن يبين أن ما ذكره مطابق لمسمى ذلك الاسم»[2].

فالحاد لمحدود معين مدعٍ لكون ذلك الوصف خاصًا بالموصوف المعين وأنه هو الوصف المؤثر في حقيقته، كإثبات السكر للخمر مثلًا، فعبارته جملة خبرية تامة يتعلق بها الصواب والخطأ والصدق والكذب، وإثبات كون الحد صوابًا يحتاج إلى برهان يثبت ذلك، وهذا بخلاف كلام المناطقة في قولهم: إن الإسناد في الحد إسناد تقييدي لا خبري.

والأمر الثالث: الحد يصح بالمثال والإشارة، وذلك لأن كلًّا منهما يفيد تمييز المحدود، وممن نص على أن التمثيل أو الإشارة يدخل في الحد لإفادتهما التمييز

(١) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٣٠).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ١٠٢).

أحمد الملوي[1] فإنه ذكر أن بعضهم أدخل التحديد بالمثال والإشارة والتقسيم في التعريف اللفظي فقال: «والحق أن هذه الثلاثة داخلة في الرسم؛ لأنها تعاريف بالخواص»[2]، وممن نص على دخول التحديد بالتمثيل في الحد المميز الجرجاني إذ يقول: «التعريف بالمثال سواء كان جزئيًّا للمعرَّف كقولك: الاسم كزيد، والفعل كضرب، أو لا يكون جزئيًّا كقولك: العلم كالنور، والجهل كالظلمة، وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة التي بين ذلك المعرف وبين المثال، فإن كانت تلك المشابهة مفيدة للتميز فهي خاصة لذلك المعرَّف، فيكون التعريف بها رسمًا ناقصًا»[3].

القاعدة الثانية: وهي أن تميز الأشياء لا يكون إلا بالخواص.

وحقيقة هذه القاعدة هي: أن الشيء المعين لا يختلف عن غيره إلا بشيء يخصه دون ذلك الغير، إذ الاختصاص هو الذي يوجب التميز، والحد في حقيقته بيان لذلك الوصف الخاص.

وهذه القاعدة من الأصول المهمة في ضبط علوم الناس وإدراكاتهم، وتصوراتهم عن الكون من حولهم، ويقوم عليها تصحيح العلوم وتخطئتها، فلا بد من تفصيل القول فيها حتى تتبين معالمها وتظهر أهميتها، فيقال: إن هذه القاعدة مبنية على مقدمتين، وهما:

المقدمة الأولى: أن الأشياء إنما تتميز بحقائقها.

والمقدمة الثانية: أن الحقائق إنما تتحصل بخواصِّها.

---

(١) هو أحمد بن عبد الفتاح المجيري الشافعي، الشهير بالملوي، عالم مشارك في العلوم، من مصنفاته: شرح السمرقندية في البلاغة، توفي سنة ١١٨١هـ. انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة (١/ ٢٧٨).

(٢) شرح السلم المرونق، للملوي، مع حاشية الصبان ص(٨٢).

(٣) شرح المواقف، للإيجي ص(٢/ ٧).

أما بالنسبة للمقدمة الأولى، وهي أن الأشياء إنما تتميز بحقائقها، فبيانها أن يقال: من المعلوم بداهة أن الموجودات مختلفة ومتنوعة، فالجبل ليس هو البحر، والنار ليست هي الشجرة، والإنسان ليس هو الحصان، ومقتضى هذا: أن حقيقة كل موجود غير حقيقة الموجود الآخر؛ إذ لو كانت هي لما كانا شيئين بل شيئًا واحدًا.

وعلى هذا فما من موجود إلا وله حقيقة خاصة به دون غيره، فكل شيء ثبت له الوجود في الخارج فلا بد أن يكون مختصًّا بحقيقة لا يشركه فيها غيره، وفي هذا يقول ابن تيمية: «كل موجود لا بد له من حقيقة يختص بها عما سواه، وكل من الموجودات يقال له ذلك، فكلها مشتركة في مسمى الذات، كما هي مشتركة في مسمى الوجود، فلا بد أن يكون لكل من الذاتين ما تختص به عن الأخرى، كما أنه لا بد لكل من الموجودين ما يميزه عن الآخر.

فإذا قُدر ذات مطلقة لا اختصاص لها كان ذلك ممتنعًا، كوجود مطلق لا اختصاص له، فلا بد أن تختص كل ذات بما يخصها، وذلك الذي يخصها ما توصف به من الخصائص»[1].

ومقتضى هذه الضرورة أن الموجودات في الخارج لا يمكن أن تتماثل من كل وجه؛ إذ لو تماثلت من كل وجه لما كانت مختلفة، ولكانت شيئًا واحدًا، وهذا ما يسميه الفيلسوف «ليبتز»[2] بمبدأ «ذاتية اللاامتمايزات» ومعناه: أنه يستحيل أن يوجد شيئان في وقت واحد يتشابهان في كل شيء، وإلا فسيكونان جزءًا واحدًا[3]، «فالموجودات

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٢٨٤).
(٢) ليبتز(١٦٤٦ - ١٧١٦)، أحد أعلام المدرسة الديكارتية، وهو من آخر كبار الفلاسفة في نهاية عصر النهضة. انظر: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، محمد أبو ريان ص(١٢٧).
(٣) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، لمحمد أبو ريان ص(١٣١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص(٣٧٩).

لا تشترك في شيء موجود فيها أصلًا، بل كل موجود متميز بنفسه وبما له من الصفات والأفعال، وإنا إذا قلنا: إن هذا الإنسان حي متكلم، أو حيوان ناطق، ونحو ذلك، لم يكن ما له من الحيوانية أو الناطقية أو النطق والحياة مشتركًا بينه وبين غيره، بل له ما يخصه ولغيره ما يخصه، ولكن تشابها وتماثلا بحسب تشابه حيوانيتهما ونطقهما، وغير ذلك من صفاتهما»[١].

وهذا الأصل لم يخالف فيه إلا أصحاب وحدة الوجود، فإن حقيقة مذهبهم: أن الوجود واحد لا اختلاف فيه، فكل الموجودات شيء واحد وهو الخالق - سبحانه - وهذه العقيدة قال بها متفلسفو الصوفية كابن عربي وابن سبعين وغيرهم، وفي بيان هذه العقيدة يقول ابن عربي: «ومن أسمائه الحسنى العلي على من....؟! وما ثم إلا هو، فهو العلي لذاته أو عن ذاته، وما هو إلا هو فعلوُّه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات....»[٢].

والقول بوحدة الوجود باطل، ويدل على بطلانه كونه مناقضًا للضرورة الحسية والضرورة الشرعية.

أما بالنسبة لمناقضته للضرورة الحسية، فبيانه: أن القول بأن الوجود كله واحد مخالف لما يدركه الناس بحواسهم من الاختلاف بين الأشياء وتنوع خصائصها، وتعاملوا مع الموجودات بناءً على مقتضى هذا الاختلاف، فالرجل ليس هو المرأة والبائع ليس هو المشتري، والصديق ليس هو العدو، والقاتل ليس هو المقتول، والنار ليست هي الماء، فالتسليم بالاختلاف بين أعيان الأشياء الوجودية من الأمور الضرورية يشعر به كل أحد من العقلاء.

ولما أدرك أصحاب وحدة الوجود هذه الضرورة، وكان قولهم صريحًا في

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٣٣).

(٢) فصوص الحكم، لابن عربي ص(٧٦).

مناقضتها، اختلفت مواقفهم في حل هذا التعارض[1]:

١- فمنهم من قال - وهو ابن عربي - : إن هذه الكثرة في أفراد الموجودات إنما هي من باب نسبة الكل إلى أجزائه كنسبة أعضاء الجسد إليه، ومعنى هذا القول: هو أن الوجود شيء واحد مكون من أجزاء، وهي هذه الاختلافات المدركة بين الأشياء المحسوسة، فهذه الأشياء المحسوسة أجزاء من الوجود الواحد الذي هو الحق سبحانه.

٢- ومنهم من قال - وهو ابن سبعين -: إن الاختلاف بين هذه التعينات الموجودة في الواقع إنما هي من باب نسبة الكلي إلى جزئياته، كنسبة نوع الإنسان ونوع الفرس إلى جنس الحيوان، ومعنى هذا القول: أن الوجود الواحد وجود مطلق فهو جنس كلي، وهذه الموجودات المتعينة أنواع له، فتكون هذه الكثرة البادية كثرة نوعية بالنسبة لجنس الوجود.

٣- ومنهم من قال - وهو التلمساني[2] - : إن الوجود شيء واحد لا تكثُّر فيه، وأما هذه التعينات التي نجدها في الوجود فهي من أغلاط الحس الذي قد يرى الشيء الواحد كثيرًا.

ولكن كل هذه الأجوبة فيها تسليم ضمني بأن الوجود الخارجي ليس شيئًا واحدًا، وإنما هو أشياء كثيرة متعددة، وذلك بتسليمهم أن ما في الخارج ليس شيئًا واحدًا كما قرروا.

---

(١) انظر في هذه المواقف: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ١٤٢، ٢٠٤، ٢٩٥، ٤٧٠)، وشرح القصيدة النونية، للهراس (١/ ٦٢).

(٢) هو سليمان بن علي الكومي التلمساني، المشهور بالعفيف التلمساني، ولد سنة ٦١٠هـ من أئمة الصوفية وغلاتهم، من كتبه: شرح فصوص الحكم. انظر: العبر في أخبار من غبر، للذهبي (٣/ ٣٧٢) وشذرات الذهب، لابن العماد (٥/ ٤١٢).

وأما بالنسبة لمخالفته للضرورة الشرعية، فبيانه: أن الشرائع كلها قائمة على الاختلاف الحقيقي في الوجود، فالأديان كلها قائمة على وجود عابد وهو المكلَّف، ومعبود وهو الخالق سبحانه، وقائمة أيضًا على كون بعض الأديان باطلًا وبعضها صحيحًا، ولهذا اختلفت أوصاف الناس بناءً على هذا إلى مؤمن وكافر، ومنعم ومعذب، وأيضًا تنوعت شرائع الأديان بين شرائع فعلية وقولية ومالية، ونحو ذلك من الاختلافات المعلومة في الأديان بالضرورة.

وأما بالنسبة للمقدمة الثانية، وهي: أن الحقائق إنما تتحصل بخواصها، فالمراد بها: أنه لما ثبت أن حقائق الموجودات مختلفة، وأن كل موجود له حقيقة خاصة به، فإن هذا الاختلاف لا بد أن يكون له موجب، وهذا الموجب لابد أن يكون خاصًّا، لأن التميز لا يكون إلا بشيء خاص، ولا يمكن أن يكون بشيء مطلق، لأن المطلق لا يعين الخاص في نفسه، فالموجودات إذن إنما تتميز بالخواص التي توجب تميز كل فرد منها عن الآخر، فكل ما ثبت وجوده فلا بدَّ أن يكون متميزًا عن غيره، ومقتضى هذا التميز الاختصاص بوصف معين، بمعنى أن كل فرد من أفراد الموجودات يكون مختصًّا بما له من خصائص؛ إذ لا يتصور التميز إلا بذلك، وهذا هو حقيقة التميز في لغة العرب، قال في اللسان: «التميز: التمييز بين الأشياء..... وميزت الشيء أميزه عزلته وفرزته»[1].

وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «لا بد لكل موجود في الخارج من صفة وخاصة ينفصل بها، ويتميز بها عما سواه»[2]، ويقول ابن حزم[3]: «الأشياء إنما

---

(١) لسان العرب، لابن منظور (١٣/ ٢٣١).

(٢) نقض التأسيس، لابن تيمية (١/ ٢٤٢).

(٣) هو علي بن أحمد بن سعيد القرطبي، إمام الظاهرية، له تصانيف كثيرة من أشهرها: كتاب المحلى، وكتاب الفصل، توفي سنة ٤٥٦هـ. انظر: تذكرة الحفاظ، للذهبي (٣/ ١١٤٨).

تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغة أسماؤها، فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سمي ماءً، وكان ماء، فإذا عُدِمت منه لم يسم ماء ولم يكن ماء، وهكذا كل ما في العلم ولا نحاشي شيئًا أصلًا»[1].

ويقول ابن رشد - في تقريره أن الاختلاف بين الأشياء إنما هو نتيجة لاختلاف خواصها: «من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بوجود موجود، وهي التي من قِبَلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها، فلو لم يكن لوجود موجود فعلٌ يخصه لم تكن له طبيعة تخصه، ولو لم تكن له طبيعة تخصه؛ لما كان له اسم يخصه ولا حد، وكانت الأشياء كلها شيئًا واحدًا ولا شيئًا واحدًا؛ لأن ذلك الواحد يُسْأل عنه: هل له فعل واحد يخصه، أو ليس له ذلك؟ فإذا كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد، فالواحد ليس بواحد، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم»[2].

فإذن كل شيء ثبت له وجود خاص فلا بد له من صفة خاصة؛ إذ لا يكون الوجود الخاص إلا بصفة خاصة، وكلما ازداد الموجود عظمة ازدادت خواصه في عددها وظهورها، ولأجل هذا ازدادت خواص الباري سبحانه وتنوعت وظهرت لما له سبحانه من العظمة والكبرياء.

فتحصل: أن موجب الاختلاف بين الأشياء هو اختلاف ما لها من خصائص، فالاختلاف والتماثل بين الأشياء راجع إلى الاتفاق والاختلاف في الأوصاف الخاصة.

(١) الفصل في الملل والنحل، لابن حزم (٥/ ١٨٧).

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد ص(٢٩١).

وإذا كان الأمر كذلك فإن من أراد أن يذكر حدَّ موجود معين فما عليه إلا أن يميز الأوصاف الخاصة بذلك الموجود، ومن ثم يذكرها في حده.

وقد خالف في هذا الأصل بعض المعتزلة الذين قالوا: إن الاختلاف بين الأشياء لا يكون بمطلق الأوصاف الخاصة، وإنما يكون بأخص الأوصاف، فالشيء لا يختلف عن الشيء إلا إذا خالفه في أخص وصف له، ونتيجة لذلك نفوا الصفات الإلهية كلها، وبيان ذلك: أنهم قرروا أن التماثل والاختلاف بين الأشياء راجع إلى التماثل والاختلاف في أخص الأوصاف، وقرروا مع ذلك أن كل شيئين اجتمعا في أخص الأوصاف فلا بدَّ أن يجتمعا في كل الأوصاف، وقد اعتقدوا قبل ذلك أن أخص وصف لله تعالى هو القِدَم، فقالوا: لو ثبتت صفة لله تعالى لاجتمعت مع الله تعالى في أخص وصف له، وهذا يوجب أن تكون الصفة قديمة مثل الله تعالى، وهذا القول يؤدي إلى القول بتعدد القدماء[1]، والقول بتعدد القدماء باطل.

وما ذكره المعتزلة هنا خطأ، وأصل الخطأ عندهم من جهتين:

الجهة الأولى: اعتقادهم أن التماثل والاختلاف بين الأشياء لا يكون إلا بأخص الأوصاف، وهذا غير صحيح أما **أولًا**: فلمخالفته للواقع، فإن الأشياء في الواقع تختلف بمطلق الأوصاف الخاصة، وأما **ثانيًا**: فإنه يقال لهم: السواد المعدوم مشارك للسواد الموجود في أخص الأوصاف، فلا يخلو إما أن يقولوا: إنهما مثلان، فينقض عليهم بأن السوادين لم يستويا في كل الأوصاف، لما بين الموجود والمعدوم من الفروق، وإما أن يقولوا: إنهما لا يتماثلان، ففي هذا إبطال لأصل القول في وجوب

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(١٩٦)، والشامل في أصول الدين، للجويني ص(٢٨، ١٣٧، ١٥٤)، وتبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ١٤٣، ٢٣٣)، ودرء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٤٦)، والصفدية، له أيضًا (٢/ ٢٣٠، ٢٢٧).

التماثل عند الاشتراك في أخص الأوصاف[1].

والجهة الثانية: اعتقادهم أن أخص وصف لله تعالى هو القِدَم فقط، وهذا الخطأ شارك المعتزلة فيه الأشاعرة لما زعموا أن أخص وصف لله تعالى هو القدرة على الاختراع[2]، والفلاسفة أيضًا لما زعموا أن أخص وصف لله تعالى هو وجوب الوجود[3].

وأصل الخطأ في هذا كله هو حصر أخص وصف لله تعالى في وصف واحد، وهذا ليس صحيحًا، وذلك أن أوصاف الله تعالى التي لا يتصف بها غيره أكثر مما ذكروا، وفي بيان أخص أوصاف الله تعالى يقول ابن تيمية: «خصائص الرب التي لا يوصف بها غيره كثيرة، مثل: كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه الحي القيوم، القائم بنفسه، الواجب الوجود، المقيم لكل ما سواه، ونحو ذلك من الخصائص التي لا يشركه فيها صفة ولا غيرها»[4].

وقد ذكر أصحاب المنطق الحديث أن الشيء لا يتميز عن غيره بما له من صفات فقط، بل بما له من علاقات بالأشياء الأخرى أيضًا، والمراد بالعلاقات عندهم هي اللفظة التي تبين علاقة الشيء المعين بما حوله من أشياء، كلفظة بين وفوق وتحت، وأول من أحدث هذه النظرية هو دي مورجان[5]، وذلك أن المنطق الأرسطي كان يَعْتَبر الصورة الحملية في القضايا والتي يحكم فيها بالمحمول على

(١) انظر: الشامل في أصول الدين، للجويني ص(٢٨).

(٢) انظر: الملل والنحل، للشهرستاني (١/ ١٠٠).

(٣) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١٠/ ٢٧٩).

(٤) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٤٦).

(٥) هو منطقي ورياضي إنكليزي، ولد سنة ١٨٠٦م، كان أول من حرص على أن يقدم المنطق في شكل رياضي، توفي سنة ١٨٧١م. انظر: معجم الفلاسفة، لطرابيشي ص(٣٠٧).

الموضوع، كقولنا محمد مجتهد، فقد حكمنا على محمد بكونه مجتهدًا، فهذه الصورة تعتبر في منطق أرسطو هي الصورة الوحيدة التي ترجع إليها جميع صور القضايا.

فجاء دي مورجان وقال: إن القضايا تتنوع بتنوع كيفها وكمها كما قال أرسطو، وتتنوع أيضًا بتنوع علاقاتها، فقضية العلاقة وهي التي تجمع صنفين من الأشياء بينهما علاقة كقولنا: «ذو الحليفة بين مكة والمدينة» هي في الحقيقة صورة أخرى من صور القضايا لا يمكن إرجاعها إلى القضية الحملية.

فتوصل إلى أن الشيء كما يتميز عن غيره بصفاته فهو كذلك يتميز بعلاقاته، وقد شرح زكي نجيب هذه النظرية فقال: «الشيء لا يتميز بصفاته فقط، بل يتميز كذلك بعلاقاته بأشياء أخرى، وأهم ما يميز الصفة عن العلاقة هو أن الموضوع الموصوف بصفة يفهم مستقلًّا عن سواه، فقولي: هذه الورقة بيضاء، كافٍ وحده للفهم، أما الموضوع المرتبط مع شيء آخر بعلاقة ما، فلا يفهم هو وعلاقته وحدهما إلا إذا أضيف، كذلك الشيء الآخر المرتبط بتلك العلاقة، فلو قلت: طنطا بين، وسكتّ عند ذلك، لما فهم السامع شيئًا؛ إذ لا بد أن أكمل له الأطراف الأخرى التي ترتبط مع طنطا بعلاقة «بين» فأقول مثلًا: طنطا بين القاهرة والإسكندرية»[1].

وما ذكره أصحاب المنطق الحديث من العلاقات هو في الحقيقة صفة راجعة إلى الشيء نفسه يصح أن يتميز بها عن غيرها، إذا كانت خاصة به، فعلاقة الشيء مع غيره تعتبر صفة من صفاته لها حكم الصفات الأخرى، فكما أنه لايصح أن تجعل كل صفة تعلقت بالموصوف خاصة به، فكذلك ليس كل علاقة ارتبطت بالشيء تكون خاصة به.

---

(١) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٥٠)، وانظر: المنطق الرمزي، لمحمود فهمي زيدان ص(٦٦) والمنطق الرياضي، لكريم متى ص(٢٥٢).

أقسام الخواص:

تحصل مما سبق أن الخواص المرادة هنا هي: كل وصف لازم المحدود واختص به دون غيره من الأشياء، سواء أكان ذلك الوصف داخلًا في طبيعة الشيء أو قائمًا به أو متعلقًا ومرتبطًا به، وهذا هو معنى الاختصاص في اللغة، قال ابن منظور[1]: «خص الشيء، يخصه خصًّا،... أفرده به دون غيره»[2].

وحتى تتبين أقسام الخواص المذكورة في هذه القاعدة فإنه لا بد أن نَذْكر أنواع الأشياء التي يراد حدها بذكر خواصها، وقد سبقت الإشارة إلى أن المحدودات نوعان، وهي: محدودات كونية، ومحدودات وضعية اعتبارية، وهذا الانقسام أوجب أن تكون الخواص منقسمة إلى قسمين أيضًا: **الأول**: خواص متعلقة بالأشياء الكونية، **والثاني**: خواص متعلقة بالأشياء الوضعية.

أما بالنسبة للقسم الأول: وهو الخواص المتعلقة بالأشياء الكونية، فالمراد بها: أن الله تعالى خلق الخلق وجعل لكل مخلوق خاصية لا يتحقق وجوده إلا بها، فمتى ما انتفت هذه الخواص انتفى وجوده، وهي أيضًا لا يمكن أن تكون لغيره.

ومقتضى هذا: أن خواص الأشياء الكونية لا بد أن تكون متحققة للشيء المعين بالفعل؛ لأن وجود الشيء لا يكون إلا بها؛ ولأن التميز بين الأشياء لا يكون إلا بأمور وجودية، وكذلك لا بد أن تكون ثابتة للشيء بإطلاق؛ لأن حقيقة الشيء مرتبطة بخصائصه الذاتية، فإذا انتفت تلك الخصائص انتفت حقيقة الشيء.

فتحصل: أن خواص الأشياء الكونية لا بد فيها من أمرين:

---

(١) ابن منظور: هو محمد بن مكرم الأنصاري، جمال الدين، ولد سنة: ٦٣٠هـ إمام في العربية، من مؤلفاته: لسان العرب، توفي سنة: ٧١٧هـ. انظر: العبر في أخبار من غبر، للذهبي (٤/ ٢٩).

(٢) لسان العرب، لابن منظور (٤/ ١٠٩).

الأول: أن يكون وجودها في الشيء متحققًا بالفعل.

الثاني: أن تكون ملازمة للشيء لا تنفصل عنه.

وهذه الخواص داخلة في طبيعة الأشياء الكونية، وهي التي تتميز بها عن غيرها، وهي أيضًا التي يَحْصُل بها التأثر والتأثير الذي يقع بين هذه الأشياء، فما بين الأشياء من تمايز وتأثر وتأثير فمرجعه إلى ما بين خواصها من اختلاف وتنوع، ومقتضى هذا: أن كل موجود لا بد أن يختص بشيء يكون له دون غيره من الأشياء، فالحنطة مثلًا لا يمكن أن تنبت إلا حنطة ما دامت خاصيتها باقية، ولا يحتمل أن تنبت بصلًا، لأن لها خاصية توجب شيئًا معينًا، والنار لا بد أن تحرق لأن لها طبيعة مخصوصة هي الإحراق، ولا يمكن أن تكون النار يومًا من الأيام ماءً ما دامت خاصيتها باقية، وهكذا الحال في كل موجود.

وهذا القدر في إثبات خواص الأشياء متفق عليه بين جمهور المسلمين وأصحاب القول بالطبائع الذين يقولون: إن ما يحدث في الكون إنما هو من خلق الطبيعة فقط، فإنهم اتفقوا جميعًا على أن في الأشياء خواص تتميز بها، وهي أصل ما بين الأشياء من تأثر وتأثير، إلا أن الطبائعيين بالغوا في قولهم وزعموا أن هذه الخواص مستقلة بنفسها عن القدرة الإلهية، ولأجل ذلك زعموا أنه لا يمكن انخرامها أبدًا، وأنكروا بناءً على ذلك كون العالم مخلوقًا، وأنكروا معجزات الأنبياء وكرامات الصالحين[1]، ولا شك أن قولهم هذا مخالف للعقل والشرع، وكفر صريح باتفاق أهل الملل من المسلمين وغيرهم[2].

وأما الذي عليه جمهور المسلمين فهو أن هذه القوى التي في الأشياء هي قوى

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ص(٥٣)، والمعجز، لإمام المهدي العياني ص(٢٠٩).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

أودعها الله تعالى فيها، وجرت سنته تعالى بأن الأشياء الموجودة يؤثر بعضها في بعض ويختلف بعضها عن بعض بناءً على ما فيها من قوى مُودَعَة، وأن هذه القوى مرتبطة بمشيئة الله تعالى وحكمته، فمتى ما شاء أن تتعطل هذه القوى فلا تؤثر، فلا بد أن تكون معطلة.

فما يتعلق بالأشياء من أثر ليس راجعًا إليها استقلالًا وإنما هو راجع إلى الحكمة والقدرة الإلهية، فكما أن تقديره للأشياء اقتضى أن يكون ما بينها من اختلاف وتأثر ليس راجعًا إلى محض المشيئة وإنما إلى قوى كامنة أُودعت فيها، فكذلك ما يتعلق بفاعلية هذه القوى يكون راجعًا إلى مشيئته وإرادته.

وفي بيان حقيقة هذا القول يقول ابن تيمية: «الذي عليه السلف وأتباعهم وأئمة أهل السنة وجمهور أهل الإسلام المثبتون للقدر المخالفون للمعتزلة إثبات الأسباب.... وأن الله تعالى خلق الأسباب والمسببات، والأسباب ليست مستقلة بالمسببات، بل لا بد لها من أسباب أخرى تعاونها، ولها مع ذلك أضداد تُمانعها، والمسَبَّب لا يكون حتى يخلق الله أسبابه، ويدفع عنه أضداده المعارضة له، وهو سبحانه يخلق جميع ذلك بمشيئته وقدرته كما يخلق سائر الخلق»[1]، ويقول السفاريني[2]: «وأما مذهب السلف الصالح المثبتون للقدر من جميع الطوائف فإنهم يقولون: إن العبد فاعل لفعله حقيقة، وإن له قدرة حقيقية واستطاعة حقيقية، ولا ينكرون الأسباب الطبيعية، بل يقرون بما دل عليه الشرع والعقل من أن الله تعالى يُنْبت النبات بالماء، وأن الله يخلق السحاب بالرياح، وينزل الماء بالسحاب، ولا يقولون القوى والطبائع الموجودة في

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٤٨٧)، وانظر: الصفدية، له أيضًا ص(١٧٥) ومفتاح دار السعادة، لابن القيم (٣/ ٣٧٦) وإعلام الموقعين، له أيضًا (٢/ ٣١٢).

(٢) هو محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، ولد سنة ١١١٤هـ عالم بالحديث والأصول والفقه، له من المصنفات: غذاء الألباب شرح منظومة الآداب، توفي سنة ١١٨٨هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ١٤).

المخلوقات لا أثر لها»[1].

ويقول الآلوسي في بيان هذا القول: «أقول: إن الله سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدرًا، وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني الشرعي وأمره الكوني القدري، ومحل ملكه وتصرفه، فإنكار الأسباب والقوى جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر، ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء، فقد جعل الله - تعالى شأنه - مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب، قائمًا بها، بل العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه.

والقرآن مملوء من إثبات الأسباب ولو تتبعنا ما يفيد ذلك من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع حقيقة لا مبالغة، ويالله تعالى العجب إذا كان الله خالق السبب والمسبب وهو الذي جعل هذا سببًا لهذا، والأسباب والمسببات طوع مشيئته وقدرته منقادة، فأي قدح يوجب ذلك في التوحيد؟ وأي شرك يترتب عليه؟! نستغفر الله مما يقولون، فالله عز وجل يفعل بالأسباب التي اقتضتها الحكمة مع غناه عنها.....

فالأسباب مؤثرة بقوى أودعها الله تعالى فيها، ولكن بإذنه، وإذا لم يأذن وحال بينها وبين التأثير لم تؤثر...»[2].

وهذا المذهب مكون من أمرين يحتاج كل واحد منهما إلى ذكر أدلة إثباته، وهما:

الأمر الأول: أن ما تتميز به الأشياء وما يحصل بينها من تأثر وتأثير راجع إلى قوة مودَعة فيها، لا إلى مجرد الاقتران العادي.

والأمر الثاني: أن هذه القوة الكامنة في الأشياء ليست راجعة إليها استقلالًا، وإنما

(١) لوائح الأنوار السنية، للسفاريني (١/ ١٤٢).

(٢) روح المعاني، للآلوسي (١/ ٢٥٦).

لا بدَّ فيها من تعلق المشيئة الإلهية.

فهذان الأمران لا بد من تقريرهما وبيان أدلتهما حتى يزول ما يُتوهم من إشكالات في إثبات القوى في الأشياء.

أما بالنسبة للأمر الأول: وهو أن ما بين الأشياء من تميز وتأثر راجع إلى قوة مودعة فيها، فإنه يدل عليه **نوعان** من الأدلة، **وهما:**

النوع الأول: الدليل الفطري، وبيانه: أن الأشياء لو لم يكن لها خصائص لكانت حقائق الأشياء واحدة، وأن ما حصل بشيء يمكن أن يحصل بكل شيء، ولكن فطر الناس تأبى ذلك تمامًا، ولأجل هذا فإنه إذا جاع إنسان ما فإنه لا يذهب إلى الحصى أو التراب، وإنما يذهب إلى نوع مخصوص من الموجودات ليزيل به ما يحس من ألم الجوع، وكذلك إذا أحس بألم العطش فإنه لا يذهب إلا إلى الماء، وكذلك إذا أصابه مرض فإنه لا يذهب إلى النار فيرمي نفسه فيها ليزول ما به من مرض، وإنما يذهب إلى نوع مخصوص من الموجودات.

ثم بعد هذا كله يعبر عن فطرته هذه فيقول: لقد أزال هذا الطعام ما كان بي من جوع، وهذا الماء ما كان بي من عطش، وهذا الدواء ما كان بي من مرض، وفي بيان هذه الحقيقة يقول ابن تيمية: «والناس جميعًا يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض، كما يعلمون أن الشبع يحصل بالأكل لا بالعد، ويحصل بأكل الطعام لا بأكل الحصى، وأن الماء سبب لحياة النبات والحيوان كما قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾[1]، وأن الحيوان يَرْوى بشرب الماء لا بالمشي»[2].

(١) الأنبياء: ٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٢٨٨).

والنوع الثاني: الدليل الشرعي، فإن النصوص الشرعية قد دلت على هذه الحقيقة في مواطن كثيرة جدًّا، وبطرق متنوعة أيضًا، ويمكن أن نذكر هنا أوضح تلك الطرق، وهي:

الطريق الأول: النصوص التي فيها ربط الأحداث بأسبابها السابقة عليها بأحد الحروف الدالة على السببية كحرف الـ«باء» وحرف «في»، وقد توارد هذا الربط في النصوص واطرد بحيث لم يتخلف ولا في موطن واحد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَـٰسِقِينَ﴾[2]، قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَـٰرَكًا فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ جَنَّـٰتٍ وَحَبَّ ٱلْحَصِيدِ﴾[3]، وقوله: ﴿فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾[4]، وقوله: ﴿فَأَنشَأْنَا لَكُم بِهِۦ جَنَّـٰتٍ مِّن نَّخِيلٍ وَأَعْنَـٰبٍ لَّكُمْ فِيهَا فَوَٰكِهُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[5]، وقوله: ﴿قَـٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ﴾[6]، وقوله في العسل: ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ﴾[7]، إلى أضعاف أضعاف ذلك من النصوص المثبتة للسببية.

ومن ذلك قوله ﷺ: **«الشفاء في ثلاث: شربة عسل، وشرطة محجم، وكية نار، وأنا أنهى عن الكي»**[8].

---

(١) آل عمران:١٨٢.
(2) البقرة:٢٦.
(٣) ق:٩.
(٤) الأعراف:٥٧.
(٥) المؤمنون:١٩.
(٦) التوبة: ١٤.
(٧) النحل:٦٩.
(٨) أخرجه البخاري: رقم (٥٦٨٠).

فهذه النصوص وغيرها فيها رَبْط الأشياء بالحروف المستعملة عند العرب في الدلالة على تأثر اللاحق بالسابق، واطرد ذلك في كل نصوص الكتاب والسنة، فدل هذا كله على أن هذه الأشياء هي المؤثرة فيما وقع بعدها، ولو كان المراد بهذه النصوص أن هذه الأحداث تقع عند هذه الأشياء ومعها لا بها، بمعنى أن يكون المراد بها أن الله يخبرنا أن إنبات الشجر مثلًا يكون عند نزول الماء لا به، كما يقول من ينكر خواص الأشياء، لتخلف هذا الاطراد ولو مرة واحدة، أما وأنه لم يتخلف فلا بد أن يكون الظاهر من هذا الربط مرادًا، ولا يصح مع هذا الاطراد أن يُجْعل معنى حرف الباء هو معنى حرف عند، لأن هناك فرقًا كبيرًا بين الوقوع بالشيء والوقوع عند الشيء كما بين السماء والأرض.

ولا يصح أن يقال هنا: إن هذا المراد بهذه الآيات هو الربط العادي، الذي معناه: أن الله تعالى قرن بين السحاب والمطر مثلًا بشكل مستمر بحيث يتجلى للناظر أن الأول سبب والثاني مسبَّب، وأن العلاقة بينهما طبيعية، مع أن الأمر قائم على مجرد الربط الإلهي بين السابق واللاحق[1].

لا يصح أن يقال هذا مع ذلك الاستعمال المطرد، لأنه لو كان المراد مجرد الربط العادي لتخلَّف ولو في موطن واحد، أو على الأقل لجاء التنبيه على أن هذا الاطراد لا يراد منه إلا مجرد الاقتران العادي.

ومما يدل على بطلان هذا القول: أن الارتباط العادي يحصل بين أشياء كثيرة من المتلازمات مثل الليل والنهار، ومع هذا لم تستعمل النصوص فيها ما يدل على السببية، مع أنه استعمل فيها ما يدل على الترابط العادي.

والطريق الثاني: إضافة الأثر إلى الفاعل مباشرة من غير تعدية بحرف من حروف الجر، وهذا كثير في النصوص، فكثيرة هي الأحداث التي ذُكرت في القرآن وأُضِيفت

(١) انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، للبوطي ص(١٧٥).

إلى فاعلها مباشرة، ونسبت إليه صراحة، ومن ذلك: قوله تعالى: ﴿ تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ ٱلنَّارُ وَهُمْ فِيهَا كَـٰلِحُونَ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَىٰ بَلَدٍ لَّمْ تَكُونُوا۟ بَـٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلْأَنفُسِ ۚ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾[2]، وقوله: ﴿ وَٱلنَّـٰزِعَـٰتِ غَرْقًا ﴾[3]، وقوله: ﴿وَٱلْمُرْسَلَـٰتِ عُرْفًا ① فَٱلْعَـٰصِفَـٰتِ عَصْفًا﴾[4]، وغيرها من النصوص التي فيها إضافة الفعل إلى فاعله مباشرة.

فالله تعالى في هذه النصوص قد أضاف الفعل إلى فاعله مباشرة واطرد ذلك في النصوص أيضًا، وهذا يحيل أن يكون المراد بهذه النسبة أن الأحداث وقعت عند هذه الأشياء لا بها، فيستحيل مثلًا أن يكون المراد أن حمل الأثقال يكون عند الدواب لا بها، كما يقول ذلك نفاة الطبائع والخواص.

وأما بالنسبة للأمر الثاني: وهو أن هذه القوى ليست راجعة إلى الشيء استقلالًا، بل لا بد من اعتبار القدرة الإلهية، فيدل عليه نوعان من الأدلة أيضًا، وهما:

النوع الأول: الدليل العقلي، وبيانه: أن هذه الأشياء أمور حادثة بعد أن لم تكن، والأمر الحادث لا يمكن أن يصدر عنه شيء استقلالًا من غير معاونة قدرة أخرى خارجة عنه، وسبب ذلك أن أصل وجوده ليس من نفسه فكيف بما يحدث عنه؟! فالمخلوق وحده لا يمكن أن يصدر عنه شيء، فالواحد من المخلوقات لا يصدر عنه شيء ألبتة فـ«المخلوقات جميعًا يعاون بعضها بعضًا في الأفعال، فليس في المخلوقات ما يستقل بمفعول ينفرد به، بل لا بد له من مشارك معاون مستغن عنه، ثم مع احتياجه إلى المشارك، له من يعارضه ويعوقه عن الفعل....»[5].

وبهذا يعلم خطأ الأصل الذي يذكره الفلاسفة، وهو: أن الواحد لا يصدر عنه إلا

(١) المؤمنون:١٠٤. (٢) النحل:٧.
(٣) النازعات:١. (٤) المرسلات:١، ٢.
(٥) درء التعارض، لابن تيمية (٩/ ٣٣٨)، وانظر: مجموع الفتاوى، له أيضًا (٢/ ٣٥).

واحد، ومثلوا لذلك بالتسخين الذي يقع من النار، وقالوا: إن النار لم تصدر إلا واحدًا وهو التسخين، وهذا غلط، ووجه غلطه: أن التسخين لم يصدر عن النار وحدها، بل لا بد من أمر آخر وهو قابلية الجسم للتسخين، وفي بيان خطأ هذا الأصل يقول ابن تيمية: «مما يبين لك خطأ المتفلسفة الذين قالوا: الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، واعتبروا ذلك بالآثار الطبيعية كالمسخن والمبرد ونحو ذلك، فإن هذا غلط، فإن التسخين لا يكون إلا بشيئين: أحدهما: فاعل كالنار، والثاني: قابل كالجسم القابل للسخونة والاحتراق، وإلا فالنار إذا وقعت على السمندل والياقوت لم تحرقه، وكذلك الشمس فإن شعاعها مشروط بالجسم المقابل للشمس الذي ينعكس عليه الشعاع، وله موانع من السحاب والسقوف وغير ذلك»[1].

والنوع الثاني: الدليل الشرعي، وهي الأدلة التي فيها أن الله تعالى قلب خواص الأشياء وغيَّرها بناءً على حكمته وإرادته، وهذا النوع من الأدلة يدل على الأمرين جميعًا، وهما: أن الأشياء فيها خواص مودعة فيها، وأن هذه الخواص متعلقة بمشيئة الله تعالى وإرادته.

ومن أظهر تلك النصوص الآية التي أخبر الله فيها بأنه قلب النار التي أُلقِيَ فيها إبراهيم إلى برد وسلام، وهي قوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾[2].

ووجه الدلالة: هو أن الله تعالى خاطب النار ووجه إليها الخطاب مباشرة، فلو لم يكن فيها خاصية الإحراق لما وجه إليها الخطاب، ولو لم تكن هذه الخاصية متعلقة بمشيئة الله لما انقلبت وتغيرت، وفي بيان هذا يقول ابن حزم في معرض رده على نفاة القوى: «وقول الله تعالى يكذبهم، إذ قال تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ١٣٣).

(٢) الأنبياء:٦٩.

بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾[1]، فلولا أن النار تحرق بحرِّها ما كان يقول الله عز وجل: ﴿قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّاۚ لَّوْ كَانُوا۟ يَفْقَهُونَ ﴾[2]، فصح أن الحر في النار موجود، وكذلك أخبر رسول الله ﷺ أن نار جهنم أشد حرًّا من نارنا هذه بسبعين درجة»[3].

ويقول الألوسي[4] عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِى بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾[5]: «واستدل بالآية من قال: إن الله تعالى أودع في كل شيء خاصة حسبما اقتضته حكمته سبحانه، فليس الفرق بين الماء والنار مثلًا بمجرد أنه جرت عادة الله تعالى بأن يخلق الإحراق ونحوه عند النار، والري ونحوه عند الماء، بل أودع في هذا خاصة الري مثلًا، وفي تلك خاصة الإحراق مثلًا، لكن لا تحرق هذه ولا يروى ذاك إلا بإذنه عز وجل، فإنه لو لم يكن أودع في النار الحرارة والإحراق ما قال لها ما قال، ولا قائل بالفرق فتأمل»[6].

نقد مذهب الأشاعرة في نفي خواص الأشياء:

ذهب جمهور الأشاعرة إلى أن الأشياء ليس فيها قوة مُودَعة، وأنه لا يختص شيء منها بشيء يخصه من القوى، وأن الله تعالى لم يخلق فيها طبيعة تؤثر في تحديد حقيقتها، ويحصل بها التأثر والتأثير، فليس في النار قوة الإحراق، ولا في السم قوة الإهلاك، ولا في الماء قوة الري، ولا في العين قوة الإبصار، ولا في

---

(١) الأنبياء:٦٩.

(٢) التوبة:٨١.

(٣) الفصل في الملل والنحل، لابن حزم (٥/ ٤٠).

(٤) الآلوسي (١٢١٧ - ١٢٧٠) هومحمود بن عبد الله الحسيني البغدادي، ألف وشارك في علوم كثيرة، وله كتب كثيرة من أشهرها «روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني». انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ١٧٦)، ومعجم المؤلفين، لعمر كحالة (١٢/ ١٧٥).

(٥) الأنبياء:٦٩.

(٦) روح المعاني، للآلوسي (١٧/ ٩٢).

الأذن والأنف قوة السمع والشم، بل الله تعالى يحدث هذه الآثار عند ملاقاة تلك الأجسام لا بها، فالشبع يخلقه الله عند الأكل، والري يخلقه الله عند شرب الماء، وهكذا.

وجوزوا أن تَنْقلب الأشياء من حال إلى حال، فيجوز أن ينقلب الحصان طائرًا، والكتاب سيفًا بتارًا، وأن يتولد الإنسان من النبات، إلى غير ذلك.

وفي بيان حقيقة هذا القول يقول الغزالي: «الحادثات كلها جواهرها وأعراضها الحادثة في ذات الأحياء والجمادات، واقعة بقدرة الله تعالى، وهو المستبد باختراعها، وليس تقع بعض المخلوقات ببعض»[(١)]، ويقول السكوني[(٢)]: «يظن كثير من الناس أن السيف يقطع، والنار تحرق، والطعام يشبع، وهذه نسبة الأفعال إلى الجماد، ومن نسب الفعل إلى الجماد فهو عابد وثن، ومن نسبه إلى حي حادث فهو قدري، فقولنا أحرقت النار، وأشبع الطعام وقطع السيف، إنما هو على الحذف مثل تحرك الماء، وسقط الحائط، والحائط والجماد محال وقوع الفعل منهما، وإنما معناه: خلق الله حركة في الماء وكذلك خلق سقوطًا في الحائط، وإحراقًا عند النار، وقطعًا عند الضرب بالسيف، وشفاءً عند استعمال الدواء، وشبعًا عند الطعام، والولد عند الوطء، والألم عند الضرب.

فكل ما تراه فالله هو الخالق له عند مجاورة شيء لآخر بعادة أجراها تعالى، وهذا باب واسع، وحصره: أن الله تعالى يخلق شيئًا عند شيء آخر، وفي القدرة خلاف ذلك إذا انخرمت العادة»[(٣)].

(١) الاقتصاد في الاعتقاد، للغزالي ص(١٢٦).

(٢) هو محمد بن خليل السكوني الإشبيلي، نزيل تونس، له من المصنفات: التمييز لما في الكشاف من الاعتزال، توفي سنة ٧١٦هـ. انظر: معجم المؤلفين، عمر كحالة (٩/ ٢٨٩).

(٣) أربعون مسألة في أصول الدين، للسكوني ص(٦٩).

وفي بيان تجويز انقلاب حقائق الأشياء يقول الرازي: «القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها صعب مشكل، والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لأهل العلم فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: قول من يجوز ذلك على الإطلاق، وهو قول أصحابنا، وذلك لأنهم جوزوا تولد الإنسان وسائر أنواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة مادة ولا مدة ولا أصل ولا تربية، وجوزوا في الجوهر الفرد أن يكون حيًّا عالمًا قادرًا عاقلًا قاهرًا من غير حصول بنية ولا مزاج ولا رطوبة ولا تركيب، وجوزوا في الأعمى الذي يكون بالأندلس أن يبصر في ظلمة الليل البقعة التي تكون بأقصى المشرق، مع أن الإنسان الذي يكون سليم البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار، فهذا هو قول أصحابنا»[1]، ثم ذكر الأقوال الأخرى.

والسبب الذي أوجب للأشاعرة أن ينكروا خواص الأشياء هو ظنهم أن إثباتها يقتضي استقلالها بالتأثير دون قدرة الله تعالى، ويقتضي أيضًا عدم إمكان تخلفها أبدًا، وفي بيان هذا الظن يقول البوطي: «من المعلوم أن الشيء لا يمسي سببًا لغيره إلا إذا أثر فيه إيجادًا أو إعدامًا أو تكييفًا، وهذا التأثير لا بد أن يكون حتمًا مادام المؤثر سببًا كما نقول، وإلا لامتنع كونه كذلك، فيقع التناقض مع ما أوضحناه من وجود قانون السببية في الكون بالضرورة التي يُسَلم بها الحس.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا بد من القول بأن هذا الكون أو معظم مظاهره على أقل تقدير ضروري الوجود، وأن سيره على هذا الشكل الذي نراه واجب ضروري..... وهذا يناقض ما قد ثبت من قبل أن هذه الموجودات كلها من قسم الممكن»[2].

فقالوا: فإذا كان مقتضى إثبات هذه الخواص استقلالها بالتأثير وعدم إمكان تخلفها

(١) التفسير الكبير، للرازي (٥/ ٣٢٨).

(٢) كبرى اليقينيات الكونية، للبوطي ص(٢٨٧).

فإنه لا بد أن يُشْكل على أصلين من أصول الدين، وهما: توحيد الله تعالى في الخلق، وإثبات صدق النبوة بالمعجزة، ولهذا ذكر الغزالي أن الخوض في خواص الأشياء ضروري لنصرة هذين الأصلين، فإنه لما ذكر أقوال الفلاسفة في القول بالطبيعة قال: «.... فلزم الخوض في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء»[1].

فأما وجه معارضة إثبات الطبائع في الأشياء لقدرة الله تعالى عند الأشاعرة فهو أنهم قرروا أن أخص وصف لله تعالى هو القدرة على الاختراع، فقد «صار أبو الحسن الأشعري إلى أن أخص وصف للإله هو القدرة على الاختراع فلا يشاركه فيه غيره، ومن أثبت فيه شركة فقد أثبت إلهين»[2]، قالوا: فلو أثبتنا للأشياء تأثيرًا بناءً على ما فيها من قوى لأثبتنا شريكًا لله تعالى في خلقه، إما على جهة الاستقلال بالتأثير من هذا المخلوق أو على جهة المعونة، بمعنى أن الله تعالى يستعين بالمخلوق في إحداث المحدثات[3]، وكلاهما يقتضي مشاركة الله تعالى في خلقه، وهذا ينافي التوحيد الذي أجمع عليه المسلمون.

ولهذا لما قرر السنوسي[4] أن الأشياء ليس بينها تأثير، وإنما مجرد اقتران قال: «وقد أطبق العقل والشرع على انفراد المولى - جل وعز - باختراع جميع الكائنات عمومًا، وأنه لا أثر لكل من سواه في أثر ما، جملة وتفصيلًا»[5]، فلا يؤثر في الكون عند الأشاعرة إلا الله تعالى، ولهذا ضللوا من قال: إن ما بين الأشياء من اختلاف راجع إلى اختلاف طبائعها، فقد ذكر البغدادي اعتقاد الأشاعرة فقال: «وضللوا من

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(٢٣٨). (٢) نهاية الإقدام، للشهرستاني ص(٩١).

(٣) انظر: التمييز لما في الكشاف من الاعتزال، للسكوني (١/ ٢٩٢).

(٤) هو محمد بن يوسف بن عمر السنوسي، من متأخري الأشاعرة، له مصنفات كثيرة؛ منها العقيدة الكبرى، توفي سنة ٨٩٥هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ١٥٤).

(٥) أم البراهين مع حاشية الدسوقي، للسنوسي ص(٤٠).

قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع»[1].

ونصوا على عصيان من أثبت الأسباب – التي هي نتيجة إثبات الطبائع – واختلفوا في كفره على قولين، فقد ذكر السنوسي مذاهب الناس في الأسباب فقال: «اعلم أن العقلاء على أربعة أقسام:

فمنهم: من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بطبعها وذاتها، والتلازم بينها عقلي، وهذا كافر إجماعًا.

ومنهم: من اعتقد أن الأسباب العادية تؤثر في مسبباتها بقوة أودعها الله فيها، والتلازم بينها عادي، وهذا في كفره قولان، والصحيح: عدم كفره......

ومنهم: من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية كالإحراق والري والشبع هو الله وحده، إلا أنه يعتقد أن الملازمة بين الأسباب والمسببات عقلية لا يمكن تخلفها، فمتى وُجدت النار وُجد الإحراق ومتى وُجد الأكل وُجد الشبع، وهذا غير كافر إجماعًا إلا أن هذا الاعتقاد جهل.......

ومنهم: من يعتقد أن المؤثر في المسببات العادية هو الله وحده، وأن الملازمة والمقارنة بين الأسباب والمسببات عادي يمكن تخلفه بأن يوجد السبب دون المسبب، وهذا هو الاعتقاد المنجي عند الله تعالى»[2].

كل هذا نتيجة لاعتقاد الأشاعرة أن إثبات القوة المودعة يلزم منه المشاركة لله تعالى في القدرة، وما اعتقدوه غير صحيح لما سبق بيانه بالأدلة العقلية والشرعية من أن المخلوق لا يمكن أن يصدر منه فعل على جهة الاستقلال أصلًا.

(١) الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص(٣٢٨).
(٢) حاشية على أم البراهين، للدسوقي ص(٤٠)، وانظر: شرح الخريدة في علم التوحيد، للدرديري ص(٢٣ – ٢٦).

وأما وجه معارضة إثبات خواص الأشياء لإثبات النبوة عندهم فبيانه: أن الأشاعرة لما اعتقدوا أن إثبات الخواص يعني عدم إمكان تخلفها مطلقًا بحيث يكون التلازم بين الأشياء ضروريًّا كان لا بد أن يشكل هذا التلازم على إثبات المعجزة، لأن حقيقة المعجزة هي خرق هذا التلازم الضروري، وعليه فإنه لا يمكن أن تثبت المعجزة مع إثبات خواص الأشياء عندهم.

وفي بيان هذا التعارض يقول الغزالي: «وإنما يلزم النزاع في الأول - أي: في قول الفلاسفة بالتلازم الضروري - من حيث إنه يَنْبَنِي عليها إثبات المعجزات الخارقة للعادة، من قلب العصا ثعبانًا وإحياء الموتى وشق القمر، ومن جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًّا أحال جميع ذلك»[1].

وقد سبق تقرير أن ما بين الأشياء من تأثر لا يلزم أن يكون دائمًا ضروريًّا، بل يجوز أن يتخلف هذا التلازم إذا شاء الله ذلك.

فظهر مما سبق أن الإشكال عند الأشاعرة هو أنهم لم يفرقوا بين القول بإثبات الطبيعة المستقلة عن قدرة الله تعالى، وبين القول بالطبيعة التابعة لقدرة الله تعالى، فاعتقدوا أنه ليس إلا قولين، وهما: إما القول بالطبيعة المستقلة كما يقوله الطبائعيون، وإما القول بنفي الطبيعة وإرجاع كل شيء إلى الله تعالى مباشرة كما اختاروا، ولم يتفطنوا أن ثمة قولًا آخر وهو القول بالقوة المودَعة التابعة لقدرة الله تعالى، وأن هذا لا يعارض شيئًا من الدين، بل هو مقتضى الفطرة والشرع.

مما ينبغي التنبيه إليه أن نفي خواص الأشياء هو المشكل على أصل معجزات الأنبياء، وليس إثبات خواص الأشياء، ووجه ذلك أن القول بنفي خواص الأشياء يستلزم نفي خرق العادة، فكل شيء ممكن ولا إعجاز في تغيُّر العادة، وإنما يكون

(١) تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(٢٣٦).

الإعجاز بخرق العادة عند إثبات الخواص المؤثرة بالضرورة.

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا أن هذا القول وهو نفي خواص الأشياء ليس خاصًا بالأشاعرة، بل قد شاركهم فيه غيرهم، وممن شاركهم بعض المعتزلة، وذلك أنهم فرقوا بين أفعال القادر المريد وبين أفعال غيره مما ليس متصفًا بالقدرة كالنار مثلًا، فجعلوا أفعال القادر حادثة عن قدرة مؤثرة، وأما أفعال غيره فهي حادثة عن مجرد جريان العادة الإلهية[1]، وهم إنما قالوا ذلك خروجًا من إبطال التكليف، وذلك لأنهم لو جعلوا أفعال العباد حادثة من غير تأثير لقدرتهم فيها لبطل التكليف القائم على محاسبة العبد على ما صدر منه، إذ كيف يحاسب على ما لا تأثير له عليه؟!

وممن وافق الأشاعرة في قولهم الفيلسوف «مالبرانس»، وفي هذا يقول: «ثمة تناقض في القول بأن جسمًا ما يستطيع أن يحرك جسمًا آخر، بل أكثر من ذلك: ثمة تناقض في قولك إنك تستطيع تحريك مقعدك..... إذ لا وجود لأية قوة تستطيع نقله إلى حيث لا ينقله الله، ولا أن تثبته أو توقفه حيث لا يوقفه الله، إلا إذا قرن الله فاعلية فعله بالفعل اللافاعل لمخلوقاته»[2].

أدلة الأشاعرة على نفي خواص الأشياء:

استند الأشاعرة في نفيهم لخواص الأشياء على نوعين من الأدلة، وهما:

النوع الأول: الدليل العقلي، فقد ذكر الأشاعرة أدلة عقلية متنوعة لإثبات قولهم في نفي الخواص، وترجع هذه الأدلة في مجملها إلى ثلاثة أدلة، وهي:

الدليل الأول: أن هذه الطبائع لا تخلو: إما أن تكون وجودية أو عدمية، فإن كانت

---

(١) انظر: المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، لابن رشيد النيسابوري (١/ ١٤١، ١٤٨).

(٢) مطارحات في الميتافيزيقا، لمالبرانش ص(١٦٠)، بواسطة: نظرية العقل، لطرابيشي (٢٠٢).

عدمية فإنه لا يحدث عنها شيء، لأن العدم لا يحدث الوجود، فلا بدَّ أن تكون وجودية.

فإذا كانت وجودية فهي لا تخلو: إما أن تكون قديمة، وإما أن تكون محدثة، ولا يمكن أن تكون قديمة، لأنه يلزم أن يكون ما يترتب عليها قديمًا لم يزل موجودًا، فلا بد أن تكون محدثة.

فإذا كانت محدثة فلا تخلو: إما أن تكون حادثة عن طبع آخر، أو لا عن طبع، فإن كانت حادثة عن طبع فإنه يجب أن تكون تلك الطبيعة حادثة عن طبع آخر، وكذلك القول في طبع الطبع أبدًا إلى غير نهاية، وهذا يؤدي إلى التسلسل الممنوع بالاتفاق، فلا بد أن تكون حادثة لا عن طبع.

فإذا كانت حادثة لا عن طبع، فلماذا لا يجوز حدوث ما في العالم كله لا عن طبع، فيحدث الإسكار والإحراق والشبع والتبريد والحوادث كلها لا عن طبع[1].

وهذه الحجة ليس فيها إلا أن كل طبيعة لا بد أن ترجع إلى الخالق سبحانه، وأنه لا بد أن يكون خالقًا لها، وهذا ليس فيه إبطال لقول من أثبت الطبائع مخلوقة لله تعالى، وإنما فيها إبطال لقول الطبائعيين الذين ينفون أن تكون الطبيعة مخلوقة، والبحث ليس معه هنا.

والدليل الثاني: أن هذه الطبائع التي ادعي فيها أنها هي المؤثرة، لا تخلو: إما أن تكون هي نفس الجسم المطبوع أو معنًى فيه.

فإذا كانت نفس الجسم المطبوع وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والري لقيام الدليل على أن الأجسام كلها من جنس واحد.

ولكن ثبت في العلم اختلاف ما يحصل عند تناول هذه الأجسام، وهذا يدل على

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ص(٥٤).

أنه لا يجوز أن يكون الموجب لشيء من الآثار الجسم نفسه، إذ لو كان كذلك لوجب الشبع عند أكل الحصى والتراب، والري عند شرب سائر المائعات، فلا بد أن يكون هذا الأثر راجعًا إلى عرض من الأعراض.

فإذا كان ذلك الطبع عرضًا من الأعراض فسد إثباته فاعلًا من وجوه:

الوجه الأول: أن العرض لا يجوز أن يكون فاعلًا، فاللون والطعم لا يجوز أن يُحدث شيئًا من الأعراض.

والوجه الثاني: أن هذه الأعراض لا تخلو: إما أن تكون حادثة عن طبيعة أو لا عن طبيعة، فإن كانت حادثة عن طبيعة فإنه يلزم منه التسلسل كما سبق، وإن كانت لا عن طبيعة جاز أن تحتمل الأجسام الإسكار والشبع والري عن غير طبيعة توجب ذلك[1].

وهذه الحجة لا يصح الاعتماد عليها في نفي القول بالطبيعة الكامنة في الشيء، لأنها مبنية على أصلين باطلين، وهما:

الأصل الأول: القول بتماثل الأجسام، وهذا الأصل قال به جمهور المتكلمين، ولكنه أصل باطل مخالف للواقع ولما هو معلوم بالفطرة والعقل، والخوض في إثبات بطلانه يطول به البحث[2].

والأصل الثاني: أن العرض لا ينسب إليه الفعل، وهذا الأصل لا يصح الاعتماد عليه لأمور منها:

الأول: أن تقريره بهذه الصيغة باطل لا يسلَّم القول به، فكل أحد يدرك تأثير الأعراض القائمة ببدنه أو القائمة بغيره على الحياة.

(١) انظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للباقلاني ص(٥٩).

(٢) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٩٩)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (١٧/ ٣١٧).

والثاني: أن فيه استدلالًا بمحل البحث والنزاع؛ إذ محل البحث هنا؛ هل ما يقوم من الأوصاف في الشيء المعين له أثر فيما يحدث عنه أم لا؟ فالاستدلال بأن العرض لا تأثير له فيه مصادرة على المطلوب، لأنه استدلال بمحل النزاع.

الدليل الثالث: أنه لو كان الإسكار والشبع ونماء الزرع حادثًا عن طبع الشراب أو الطعام أو السقي وحر الشمس لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك، فكان يجب أن يزيد الزرع في نموه إلى غير نهاية إذا استمر سقيه وإظهاره للشمس، ولكن الأمر ليس كذلك فإن الزرع يقف عند حد معين، والأكل ينفع إلى حد معين ثم ينقلب ضررًا، وهذا يفسد ما قيل من وجود الطبائع؛ إذ يجب أن يستمر مقتضى الطبع وهو هنا لم يستمر[1].

وما ذُكر هنا من الإلزام غير صحيح، لأن من أثبت الطبيعة ووجود الخواص في الأشياء لم يثبتها مطلقة في كل شيء وعن كل قيد، وإنما أثبتها مقيدة بقدر الله تعالى، ومقيدة بما يليق بالمخلوق من أوضاع وأحوال، وما كان كذلك فإنه لا بد أن يكون منتهيًا إلى حد معين؛ لأن المخلوق لا يمكن أن يكون غير متناه.

وأما النوع الثاني من أدلة الأشاعرة في نفي الخواص: فهو الأدلة النقلية، وترجع في مجملها إلى ثلاثة طرق، وهي:

الطريق الأول: النصوص التي فيها إثبات أن الله تعالى متوحد في الخلق، وأنه لا شريك له فيه، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَٱعْبُدُوهُۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4].

(١) انظر: المرجع السابق ص(٦١).
(٢) الأنعام: ١٠٢.
(٣) فاطر: ٣.
(٤) الزُّمَر: ٦٢.

ووجه الدلالة من هذه النصوص هو: أن الله تعالى بين في هذه النصوص أن لا خالق إلا هو، فلو كانت الأشياء فيها قوّى مؤثرة لكانت مشاركة لله تعالى في الخلق والإحداث في الكون.

وهذا النوع لا يصح الاعتماد عليه في نفي خواص الأشياء، لأن من أثبت الخواص من المسلمين لم يقل: إنها غير مخلوقة لله تعالى، وإنما يقول إن الله تعالى خلقها في الأشياء، فهو لا ينازع في كونها مخلوقة، وأما إثبات التأثير لها فهو غير معارض لتوحد الله تعالى في الخلق؛ لأن تأثيرها تابع لقدرة الله تعالى وإرادته، لا تأثيرًا مستقلًّا بنفسه.

والطريق الثاني: النصوص التي فيها نفوذ مشيئة الله تعالى وحده، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[3].

ووجه الدلالة من هذه النصوص هو: أنها دلت على أن كل ما شاءه الله فلا بد أن يقع، ولأن إثبات الخواص في الأشياء يقيد مشيئة الله تعالى؛ إذ لا يَفعل إلا على مقتضى هذه الخواص.

وهذا الطريق لا يصح الاعتماد عليه أيضًا؛ لأن من أثبت الخواص إنما أثبتها تابعة لمشيئة الله تعالى وقدرته، فإذا شاء الله أن تتعطل خاصية ما فإنه لا بد أن تتعطل، وما قيل: إنه يقيد مشيئة الله فهذا غير مسلم؛ لأن ثبوتها إنما كان بمشيئته سبحانه.

والطريق الثالث: النصوص التي فيها نفي التأثير عن الأشياء وإرجاعه إلى الله تعالى وحده، ومن تلك النصوص قوله تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ

(١) هود: ١٠٧.

(٢) البروج: ١٦. (٣) يس: ٨٢.

بَعۡضٖ فِي ٱلۡأُكُلِۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾[1]، وقوله ﷺ: «**لا عدوى ولاطيرة ولا هامة ولا صفر....**»[2].

ووجه الدلالة من هذه النصوص هو: أن الله تعالى نفى التأثير عن المخلوق وأرجعه إلى نفسه، ولو كان للماء والأرض تأثير في الثمر لاستوى طعم الثمر كله وفي هذا يقول ابن عقيل: «ولو كان الماء يعطي النبات الرطوبات بالطبع الذي أثبتوه، لأعطاها رطوبة خاصة ذات طعم خاص، لاستواء أجزاء الماء في نفسه، فلما اختلفت الطعوم مع اتحاد الماء والتربة، علم أنه لم تؤتِ النبات من جهة الطبع، لكن من جهة اختيار الصانع»[3]، ولو كان للعدوى تأثير لما نفاها النبي ﷺ.

والاستدلال بهذه النصوص في نفي خواص الأشياء ضعيف، وذلك لأمور:

الأول: أنه على التسليم بأن هذه النصوص فيها نفي التأثير، فليس فيها نفي التأثير عن كل المخلوقات، وإنما فيها نفي تأثير معين في شيء معين، فليس فيها أنه لا تأثير ثابت لأي مخلوق، وإنما فيها فقط أن طعم الثمر لا يؤثر فيه الماء والتراب، فلا يصح تعميم حكمها في نفي كل الخواص.

الثاني: أن هذه الآية ليست في نفي تأثير الماء والتراب في طعم الثمر أصلًا، وإنما غاية ما فيها أن من حكمة الله تعالى أنه نوَّع بين الثمار في الطعم والشكل والرائحة بناءً على سنن كونية محكمة، فالله تعالى يريد في هذه الآية أن يبين دلالة من دلائل وجوده وحكمته بالاختلاف الموجود بين الثمار، ولهذا قال في آخر الآية: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴾[4]، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن جرير: وقوله:﴿إِنَّ فِي

---

(١) الرعد: ٤.

(٢) أخرجه: البخاري، رقم (٥٧٥٥)، ومسلم، رقم (٢٢٢٤).

(٣) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ١٧٧).

(٤) الرعد: ٤.

ذَٰلِكَ لَآيَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، يقول تعالى ذكره: إن في مخالفة الله عز وجل بين هذه القطع من الأرض المتجاورات وثمار جناتها وزروعها على ما وصفنا وبينا لدليلًا واضحًا وعبرة لقوم يعقلون اختلافَ ذلك، أن الذي خالف بينه على هذا النحو الذي خالف بينه، هو المخالف بين خلقه فيما قسم لهم من هداية وضلال وتوفيق وخذلان، فوفق هذا وخذل هذا وهدى ذا وأضل ذا، ولو شاء لسوى بين جميعهم كما لو شاء سوى بين جميع أكل ثمار الجنة التي تشرب شربًا واحدًا وتسقى سقيًا واحدًا، وهي متفاضلة في الأكل»[1].

الثالث: أن قوله ﷺ: «لا عدوى ولا طيرة...»، لا يدل على نفي تأثير العدوى؛ لأن الصحيح في معناه: أنه ليس المراد منه نفي مطلق العدوى، بمعنى نفي وجود العدوى أصلًا، وإنما المراد منه نفي العدوى التي كان أهل الجاهلية يعتقدونها، وهي ظنهم أن المرض يُعدي بطبعه لا بقدرة الله تعالى، وهذا اختيار النووي وابن القيم[2]، وفي بيان هذا المعنى يقول النووي[3]: «حديث «لا عدوى» المراد به نفي ما كانت الجاهلية تزعمه وتعتقده أن المرض والعاهة تعدي بطبعها لا بفعل الله»[4].

فتحصل مما سبق أن استدلالات الأشاعرة على نفي الخواص كلها مبنية على أن إثباتها يلزم منه أنها مستقلة بنفسها دون خالقها سبحانه وتعالى، وأنه لا يمكن أن تتخلف هذه الخواص أبدًا، وهذا القول لم يقل به أحد من المسلمين، وذلك أن الذين أثبتوا الخواص للأشياء لم يطلقوا القول بتأثيرها واستقلالها عن الله تعالى،

(١) تفسير الطبري (٧/ ٣٣٩).

(٢) انظر: زاد المعاد، لابن القيم (٤/ ٤٤)، وأحاديث العقيدة التي ظاهرها التعارض، للدبيخي (١/ ٨٨).

(٣) أبو زكريا، يحيى بن شرف النووي الشافعي، فقيه محدث حافظ، له مصنفات كثيرة منها شرح صحيح مسلم، توفي سنة ٦٧٧هـ. انظر: طبقات الشافعية، لابن السبكي (٨/ ٢٩٥).

(٤) شرح صحيح مسلم، للنووي (٥/ ٣٧٨).

ولم يلتزموا بذلك، بل بينوا أن تأثيرها ليس على جهة الاستقلال والاختراع، وإنما على جهة التبعية لقدرة الله تعالى ومشيئته، وفي هذا يقول ابن تيمية: «التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع.

فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة، فحاشا لله لم يقله سني، وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال.

وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضًا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل؛ إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل، وهل هو إلا شرك دون شرك، وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق.

وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة، بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعلَ بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق..... وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة الله شركًا»[1].

وهذا التفصيل من ابن تيمية يدل على خطأ البوطي حين قرر أن ابن تيمية يقول بقول الفلاسفة في الطبائع[2].

ويقول ابن رشد مبينًا أن إثبات الأسباب لا يعارض قدرة الله تعالى: «والذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول - يعني نفي الخواص - الهروب من القول بفعل الطبيعة التي ركبها الله تعالى في الموجودات التي ههنا، كما ركب فيها النفوس

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٨/ ٣٨٩).

(٢) انظر: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، للبوطي ص(١٧٣).

وغير ذلك من الأسباب المؤثرة، فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابًا فاعلة غير الله، وهيهات! لا فاعل ههنا إلا الله؛ إذ كان مخترع الأسباب، وكونها أسبابًا مؤثرة، هو بإذنه وحفظه لوجودها»[1].

والمقصود أن فهم الأشاعرة للقول بالخواص ليس صحيحًا، وعلى هذا فما ذكروه من أدلة لا يبطل إلا قول الطبائعيين الذين جعلوا الطبائع مستقلة بالتأثير من دون الله تعالى، ولا شك في دلالتها على بطلان قولهم، ولكنه ليس محل البحث هنا.

آثار نفي الخواص على مذهب الأشاعرة:

أدى نفي الخواص عند الأشاعرة إلى عدة لوازم موزعة على أبواب شتى من أبواب العلم، فقد أثر نفيهم ذلك في أقوالهم في العقائد وأصول الفقه والفقه وغيرها من العلوم التي ألفوا فيها، وليس المقصود هنا تتبع جميع تلك الآثار وتمييز ما فيها من صواب وخطأ، وإنما المقصود بيان أثر نفي خواص الأشياء على العلوم والمعارف.

وسنقتصر هنا على ثمانية آثار فقط، وهي:

الأثر الأول: في حقيقة السبب، فإن الأشاعرة لما نفوا الخواص لم يستطيعوا أن يقولوا بالتأثر المتبادل بين الأشياء، وإنما جعلوا ما يحصل بينها من باب جريان العادة[2]، ولأجل هذا فسروا السبب بأنه: «ما يحصل عنده الشيء لا به»[3]، ولما أراد علماء الأصول من الأشاعرة أن يعرفوا السبب الشرعي عرفوه بناءً على نفيهم للخواص، فقالوا في تعريفه: «السبب: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل السمع على كونه معرفًا للحكم الشرعي»[4]، وقالوا في حدٍّ آخر: «السبب: ما يضاف الحكم إليه للتعلق به من حيث إنه

(١) الكشف عن مناهج الأدلة، لابن رشد ص(١٦٩).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(٢٣٩)

(٣) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٠٦).

(٤) المرجع السابق (١/ ١٤٦).

للحكم أو غيره»[1]، وقال التفتازاني في تعريف السبب: «ما يكون طريقًا إلى الحكم من غير تأثير»[2] فالأسباب الشرعية عندهم معرفة للحكم فقط وليست مؤثرة فيه.

ولهذا يقول البيضاوي[3]: «الحكم: إما سبب أو مسبب، كجعل الزنا سببًا لإيجاب الحد على الزاني، فإن أريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكمًا بحث لفظي، وإن أريد بها التأثير فباطل»[4].

بل أدى بهم هذا المذهب إلى أن يغيروا معنى السبب في اللغة العربية أيضًا، فإن الزركشي لما أراد أن يذكر معنى السبب في اللغة قال: «هو عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، أي لأنه ليس بمؤثر في الوجود، بل وسيلة إليه»[5].

وهذا القول مخالف لما هو مذكور في معاجم العربية، فقد قال الجوهري[6]: «السبب: الحبل، وكل شيء يتوصل به إلى غيره»[7]، وقال في **المصباح**: «السبب: الحبل، وهو ما يتوصل به إلى الاستعلاء، ثم استعير لكل شيء يتوصل به إلى أمر من الأمور، فقيل: هذا سبب، وهذا مسبب له»[8].

الأثر الثاني: في علاقة قدرة العبد بفعله، فإنهم بناءً على نفيهم لخواص الأشياء

---

(١) جمع الجوامع للسبكي، مع شرح المحلي (١/ ٩٥).
(٢) التلويح على التوضيح، للتفتازاني (٢/ ١٣٧).
(٣) هو عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي الشافعي، له مصنفات عديدة، منها المنهاج في الأصول والإيضاح في أصول الدين، توفي سنة ٦٨٥هـ. انظر: طبقات الشافعية، الإسنوي (١/ ٢٨٣).
(٤) منهاج الأصول، للبيضاوي، مع شرحه نهاية السول، للإسنوي (١/ ٥١).
(٥) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٣٠٦).
(٦) هو إسماعيل بن حماد التركي الأترادي، المشهور بالجوهري، من أئمة اللغة، من أشهر مصنفاته كتاب الصحاح، توفي سنة ٣٩٣هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ٨٠).
(٧) الصحاح، للجوهري ص(١٩٩). (٨) المصباح المنير، للفيومي (١/ ٢٦٢).

نفوا أي تأثير لغير قدرة الله تعالى، فقرروا أن قدرة العبد غير مؤثرة في فعله، وفي بيان هذا يقول الجرجاني: «أفعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله سبحانه وتعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى عادته بأن يُوجِد في العبد قدرة واختيارًا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنًا لها، فيكون فعل العبد مخلوقًا لله إبداعًا وإحداثًا، ومكسوبًا للعبد، والمراد بكسبه إياه: مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلًّا له، وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري»(١)، فحاصل مذهب الأشاعرة أن قدرة العبد ليس لها تأثير في الفعل، وأن الفعل الصادر من العبد يحدث عند القدرة لا بها.

الأثر الثالث: في حقيقة المعجزة، فقد أجمع الأشاعرة على أن المعجزة هي الأمر الخارق للعادة، وهذا ما تدل عليه حدودهم التي ذكروها للمعجزة، ومن ذلك قول الباقلاني: «المعجزة: هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المطابقة لدعوى النبوة»(٢)، وقول الجويني: «هي أفعال الله تعالى الخارقة للعادة المستمرة الظاهرة على حسب دعوى النبوة»(٣)، وقول الرازي في حد المعجزة: «فعل خارق للعادة تصديقًا للتحدي مع المعارضة»(٤).

والسبب الذي جعل الأشاعرة يقولون هذا هو نفيهم لخواص الأشياء، فإنهم لما نفوا خواص الأشياء فسروا ما يحدث في الكون بأنه جريان بالعادة فقط، وعليه فالمعجزة خرق لهذه العادة، وفي بيان هذا المعنى يقول ابن حزم لما ذكر قول

(١) شرح المواقف، للجرجاني (٣/ ٢١٤)، وانظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي ص(٣٢٠)، وغاية المرام، للآمدي ص(٢٠٧).

(٢) الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، للباقلاني ص(٥٤).

(٣) لمع الأدلة، للجويني ص(١١٠).

(٤) الإشارة في علم الكلام، للرازي ص(١٧١)، وانظر: الحدود في الأصول، لابن فورك ص(١٣٠)، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء، للآمدي ص(١٣٠).

الأشاعرة في نفي الخواص: «وهذا المذهب الفاسد حداهم على أن سموا ما تأتي به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الآيات المعجزات خرق العادة، لأنهم جعلوا امتناع شق القمر وشق البحر، وامتناع إحياء الموتى وإخراج ناقة من صخرة وسائر معجزاتهم إنما هي عادات فقط»(١).

وقد غفل الأشاعرة عن أن تسميتهم لآيات الأنبياء بالمعجزة فيه مناقضة لقولهم من جهة أنهم أطلقوا اسم الفاعل «المعجزة» وهذا يشعر بأنها هي التي أحدثت الإعجاز، والحال أن الله تعالى هو الذي أحدثه، وقد تفطن بعض المتأخرين منهم لهذا الإشكال، وخرجه على أن إطلاق لفظ المعجزة إنما هو من باب المجاز لا الحقيقة(٢).

الأثر الرابع: في حقيقة الحكم، وذلك أن الحكم تُذكر له ثلاثة أقسام: حكم شرعي، وحكم عقلي، وحكم عادي(٣).

ونفي الخواص قد أثر في حقيقة بعض هذه الأقسام، ومن ذلك حقيقة الحكم الشرعي، فإن من أكثر الحدود ذكرًا للحكم الشرعي عند الأشاعرة هو أن الحكم الشرعي: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير»(٤)، وهذا الحد فيه تأثير لنفي الخواص من جهة كونه جعل الحكم الشرعي مجرد تعلق بفعل المكلف وليس مؤثرًا، وهذا ما ذكره الزركشي إذ يقول: «وأشير بالتعلق إلى أن حاصل الحكم الشرعي مجرد التعلق من غير أن يكون له تأثير في ذات الحاكم أو المحكوم عليه أو فيه»(٥).

ومن أقسام الحكم التي وقع فيها التأثر الحكم العادي، وذلك من جهتين: من

(١) الفصل في الملل والنحل، لابن حزم (٥/ ١١٦)، وانظر: الصفدية، لابن تيمية ص(١٧٠).

(٢) انظر: عقيدة أهل التوفيق والسداد شرح عقيدة أهل التوحيد، للسنوسي ص(٤٣٩).

(٣) انظر: شرح أم البراهين، للسنوسي ص(٣٣).

(٤) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للإسنوي (١/ ٥١).

(٥) البحر المحيط، للزركشي (١/ ١١٧).

جهة اسمه، ومن جهة مسماه، أما من جهة الاسم فقد أُطلق على هذا النوع الحكم العادي جريًا منهم على أصلهم في أن ما بين الأشياء من ارتباط إنما هو لجريان العادة فقط، وأما من جهة المسمى، فإن الأشاعرة جعلوا مسماه راجعًا إلى مجرد الارتباط العادي بين الأشياء، قال في السنوسية: «أما الحكم العادي فحقيقته: إثبات الربط بين أمر وأمر وجودًا أو عدمًا بواسطة تكرار القِرَان بينهما على الحس، مثال ذلك: الحكم على النار بأنها محرقة»[1].

الأثر الخامس: في حقيقة الإصابة بالعين، فإن الأشاعرة قد أقروا بالنصوص التي فيها إثبات الإصابة بالعين إلا أنهم نفوا تأثيرها بناءً على نفيهم للخواص، وفي هذا يقول المازري[2]: «زعم بعض الطبائعيين من المثبتين للعين أن العائن تنبعث من عينه قوة سمية تتصل بالمعين فيهلك أو يفسد، قالوا: ولا يمتنع هذا كما لا يمتنع انبعاث قوة سمية من الأفعى والعقرب تتصل باللديغ فيهلك، وإن كان غير محسوس لنا، فكذا العين.....

وهذا غير مسلَّم لأنَّا بينًّا فى كتب علم الكلام أن لا فاعل إلا الله تعالى، وبينا فساد القول بالطبائع، وبينا أن المحدَث لا يفعل في غيره شيئًا وإذا تقرر هذا بطل ما قالوه....

وأقرب طريقة قالها من ينتحل الإسلام منهم أن قالوا: لا يبعد أن تنبعث جواهر لطيفة غير مرئية من العين فتتصل بالمعين وتتخلل مسام جسمه فيخلق الله سبحانه وتعالى الهلاك عندها كما يخلق الهلاك عند شرب السم، عادة أجراها الله تعالى

(١) شرح أم البراهين، للسنوسي مع حاشية الدسوقي ص(٣٨).

(٢) أبو عبد الله، محمد بن علي بن عمر المازري، ولد سنة ٤٥٣هـ من أئمة المالكية في المغرب الإسلامي، من مصنفاته: المعلم بفوائد مسلم، توفي سنة ٥٣٦هـ. انظر: وفيات الأعيان، لابن خلكان (٤/ ٢٨٢).

وليست ضرورة ولا طبيعة ألجأ العقل إليها.

ومذهب أهل السنة أن العين إنما تفسد وتهلك عند نظر العائن بفعل الله تعالى، أجرى الله سبحانه وتعالى العادة أن يخلق الضرر عند مقابلة هذا الشخص لشخص آخر....»[1].

الأثر السادس: في تبرير التوسل بالنبي ﷺ، ووجه ذلك أن استعمال أسلوب السببية لا يقتضي نسبة تأثير ما إلى المخلوق على قولهم، فكذلك التوسل بالرسول ﷺ لا يقتضي نسبة التأثير إليه؛ إذ لا فرق بين التوسل به عليه الصلاة والسلام وبين الأسباب الكونية الأخرى، وفي بيان هذا يقول البوطي بعد إنكاره للأسباب: «لعلك تسأل بعد هذا عن حكم استعمال المسلم ألفاظًا تعبر عن سببية بعض الأشياء وتأثيرها....... كقول القائل: لقد نفعني هذا الدواء.....

فالجواب: أن ذلك إذا صاحب اعتقاد تأثير واحد من هؤلاء فهو كفر بالاتفاق، وأما إن صاحبه الاعتقاد بأن المؤثر في ذلك إنما هو الله جل جلاله فلا ضير.

وإذا كان ذلك بالنسبة للدواء والطبيب والأمطار لا ضير فيه ولا حرج، فَلَأن لا يكون أي ضير في ذلك بالنسبة للأنبياء، كالتوسل والتبرك أولى وأجدى؛ إذ إن الله قد جعل نبيه محمدًا ﷺ رحمة للعالمين....»[2]، ومعنى هذا أن المتوسل بالنبي ﷺ باللفظ الصريح لم ينسب التأثير إليه، وإذا كان لا ينسب له تأثيرًا فإنه غير محرم.

الأثر السابع: في طبيعة التطهر بالماء، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن التطهر يحصل عند جريان الماء على الشيء لا بالماء نفسه، وأنكروا على الحنفية الذين قالوا: إن

---

(١) المعلم بفوائد مسلم، للمازري (٣/ ٩١)، وانظر: شرح صحيح مسلم، للنووي (١٤/ ١١٧)، وطرح التثريب، للعراقي (٨/ ١٨٨).

(٢) كبرى اليقينيات الكونية، للبوطي ص(٢٩٤)، وانظر: التأمل في حقيقة التوسل، لعيسى الحميري (٥٣).

طهارة الحدث لا تحتاج إلى نية لأن الماء مطهر بطبعه، وفي هذا يقول ابن عقيل لما ذكر القول بالطبع: «وقد تعدى إلى أهل الفقه، فنطق الخراسانيون من أصحاب أبي حنيفة، فقالوا في مسألة طهارة الحدث: لا يفتقر إلى النية، لأن طبع الماء إزالة الحدث والنجس، فلا يفتقر في كونه رافعًا إلى النية، وما ذلك إلا خطأ كبير لمن كشفنا له عن حقيقة القول بالطبع – ثم قال بعدما قرر مذهب الأشاعرة – فلم يبق إلا أن يقال: الطهارة تقع عند إجرائه بنية المكلف تعبدًا»(١).

الأثر الثامن: في حقيقة العلل الشرعية، فقد عرف الأشاعرة العلة في باب القياس فقالوا هي: «الوصف المعَرِّف للحكم»(٢)، ومعنى كونها معرفة للحكم أي أن الشارع جعلها علامة على الحكم فقط(٣)، ولهذا قال في التوضيح: «كل من جعل العلل العقلية مؤثرة، بمعنى أنه جرت العادة الإلهية بخلق الأثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار، لا أنها مؤثرة بذاتها، يجعل العلل الشرعية كذلك، بأن حَكَمَ أنه كلما وُجِد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب، حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار»(٤).

وقد صرح بعض الأشاعرة بأن من شرط العلة الشرعية أن تكون مؤثرة، ولكنه فسر التأثير هنا بالمناسبة بين العلة والحكم فقط، وفي هذا يقول الباقلاني: «كون العلة مؤثرة في الحكم هو: بأن يغلب على ظن المجتهد أن الحكم حاصل عند ثبوتها لأجلها دون شيء سواها، والمراد من تأثيرها في الحكم دون ما عداها: أنها جُعِلت علامة على ثبوت الحكم فيما هي فيه»(٥)

(١) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ١٧٩).
(٢) نهاية السول في شرح منهاج الأصول، للإسنوي (٢/ ٨٣٣).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٧٨).
(٤) شرح جمع الجوامع، للمحلي، مع حاشية البناني (٢/ ٢٣٣).
(٥) البحر المحيط، للزركشي (٣/ ١٣٢).

والغريب حقًّا أن الغزالي لم يلتزم بمذهبه في هذا الموطن، فقد صرح أن العلة الشرعية هي الوصف المؤثر في الحكم بجعل الشارع لا لذاتها، فقد قال في بعض كتبه: «السبب المتخيل لا يوجب الحكم لذاته، ولكن يصير موجبًا بإيجاب الشرع، ونصبه سببًا، لأن تأثير الأسباب في اقتضاء الأحكام عُرف شرعًا، كما عُرف كون مس الذكر مؤثرًا في إيجاب الوضوء وإنْ لم يكن مناسبًا»[1].

ولهذا فقد نقده عدد من الأشاعرة المتأخرين لأجل أنه قد خالف أصول مذهبه في نفي خواص الأشياء حين أثبت التأثير للعلة الشرعية[2].

هذه بعض الآثار التي ترتبت على نفي الخواص عند الأشاعرة، وفيها ما يدل على عمق أثر إثبات خواص الأشياء وخطرها في إدراك العلوم والمعارف في مجالات متنوعة، فإن الأشاعرة لما نفوا خواص الأشياء أثر ذلك النفي على كثير من أقوالهم في كثير من الحقائق العلمية، فبنوها بناءً مختلفًا لا يوافق بناء من أثبت الخواص.

وهذا يدل على أهمية ضبط القول في خواص الأشياء، وبيان الصواب فيها، لأن نفيها وإثباتها يؤثر تأثيرا كبيرا في تصورات الأشياء والحكم عليها، ومذهب الأشاعرة خير شاهد على ذلك، فكان ذكر خواص الأشياء ودفع المعارض والقوادح فيها من ضروريات إثبات صحة الحد المميز.

القسم الثاني من الخواص: الخواص المتعلقة بالحقائق الوضعية.

وأما القسم الثاني من الخواص المرادة في طريقة التحديد بالمميز فهي الخواص المتعلقة بالحقائق الوضعية أو الاعتبارية، ومعنى الحقائق الوضعية هي: الحقائق التي تواضع على اعتبارها طائفة ما، وميزوها عن غيرها بما يخصها، ويدخل في هذا

(١) انظر: نهاية السول، للإسنوي (٢/ ٨٣٥)، وشرح جمع الجوامع، للمحلي (٢/ ٢٣٣).

(٢) انظر: المراجع السابقة.

النوع من الحقائق الحقائق الشرعية، والحقائق المذكورة في العلوم التي أنشأها الناس وتناقلوها فيما بينهم.

فإن هذه الحقائق لم تكن متميزة ومفارقة لغيرها من المفاهيم إلا بعد أن اعتبرها الواضع وميزها عن غيرها، ولا يمكن لشيء ما أو لمفهوم ما أن يتميز عن غيره إلا لانفراده بشيء يخصه، فحقيقة النكاح مثلًا لم تتميز عن حقيقة البيع والطلاق والنذر إلا بوصف اعتبره الشارع فيه دون غيره، وكذلك المبتدأ عند النحاة لم يتميز عن الفاعل والمفعول به إلا بوصف ميزه عنهما اعتبره أئمة النحاة فيه، وكذلك الحال في كل العلوم.

فتحصل أن كل من اعتبر حقيقة علمية أو غيرها فلا بد أن تكون متميزة عنده بما يجعلها لا تختلط بغيرها.

والتحديد لمثل هذه الحقائق ينبغي أن يتوجه إلى خواص كل حقيقة معتبرة فيذكرها ويحررها في قوله، وهذا يقتضي ويستلزم البحث عن قصد الواضع لتلك الحقائق حتى يتحصل على الأوصاف التي جعلها خاصة ومميزة لكل حقيقة.

وتحصل من كل ما سبق أن العلم الحقيقي هو العلم بخواص الأشياء، وأن الناس إنما يعلمون من الأشياء خواصها فقط، فالاقتصار في العلم بالأشياء على مجرد التمييز بالخواص هو في الحقيقة اقتصار على القدر المستطاع في المعرفة لا على القدر المجزئ، بمعنى أن الناس حين اقتصروا في علومهم على إدراك خواص الأشياء لم يقتصروا إلا لأن المعرفة لا تكون إلا بإدراك الخواص، لا أن هناك قدرًا آخر من العلم يمكن الوصول إليه، ولكن أرادوا الاقتصار على ما يجزئ في العلم فقط.

وهذه النتيجة من أهم النتائج التي ينبغي أن تُفَعّل في العلوم والمعارف، وخصوصًا في العلوم الكونية والفيزيائية، والشرعية وغيرها من العلوم، فالبحث في العلوم كلها ينبغي أن يكون متوجهًا إلى البحث في خصائص موضوعاته التي يبحث فيها، فعلم الفيزياء يبحث في خواص الأمور الفيزيائية، وعلم الشريعة يبحث في خواص العلوم

الشرعية، وعلم الفلك يبحث في خواص المكونات الفلكية، إلى غير ذلك من العلوم الأخرى، وبهذه الطريقة تنضبط طرق العلم.

سابعًا: الفرق بين طريقة الحد الحقيقي وطريقة الحد بالمميز:

تحصل من بيان حقيقة الحد المميز وشرح قواعده التي يقوم عليها، أن ثمة فروقًا متعددة بين هذه الطريقة وبين طريقة التحديد الأرسطي، وترجع هذه الفروق في مجملها إلى أربعة فروق أساسية، وهي:

الفرق الأول: الفرق من جهة الغاية، وهذا الفرق هو أساس الفروق ومرجعها، والمقصود به: أن غاية الحد الأرسطي هي بيان ماهية الشيء وحقيقته الكلية - كما سبق - وهذا بخلاف الحد على طريقة التمييز فإن غايته أن يبين ما يتميز به الشيء عن غيره بذكر وصف من خصائص الموصوف، ولا يهتم ببيان ماهية الشيء الكلية.

الفرق الثاني: الفرق من جهة الموضوع، والمقصود به: أنه لما كان الحد عند المناطقة مهتمًّا ببيان ماهية الشيء، وماهية الشيء عندهم لا تكون إلا كلية، كان موضوع الحد عندهم منصرفًا إلى الأمور الكلية، ولا اهتمام له بالأمور الجزئية الفردية، ولما كان الحد على طريقة التمييز غايته أن يميز الشيء عن غيره بوصف يخصه، كان موضوعه الأشياء الجزئية الفردية، وذكر خاصية من خواصه، وهذا له أثر بالغ في طبيعة العلم، فإن العلم على مقتضى الحد المميز لا يبحث إلا عن الخواص؛ لأنه لا يستطيع إلا إدراكها فقط، وأما العلم على طريقة أرسطو فإنه لا يبحث إلا عن الأمور الكلية العقلية فقط.

الفرق الثالث: الفرق من جهة الوسيلة، والمقصود به أن الحد على طريقة أرسطو لايتحصل إلا بذكر الصفات الذاتية الداخلة في حقيقة الشيء، ولا يجوز أن يُذكر فيه شيء من العرضيات، والذاتيات لا بد في ذكرها أن يكون على طريقة مخصوصة بحيث يذكر الأعم منها أولًا وهو الجنس، ثم يذكر الأخص ثانيًا وهو

الفصل، وهذا أوجب في الحد على طريقتهم غموضًا وعسرًا، بل تعذرًا كما سبق ذكره.

وهذا بخلاف الحد على طريقة التمييز فإنه لا يشترط فيه شيء من هذا، بل المعتبر فيه أن يُذكر الوصف الخاص بالشيء الذي يجعله متميزًا عن غيره، ولا يُشْتَرط فيه ذكر الوصف الأعم الشامل له ولغيره، بل هذا من الأمور المعيبة في التحديد، وفي هذا يقول ابن عقيل الحنبلي: «لا يجوز أن تأتي في الحد بالمشترك، كقولك في العلم: إدراك، فيدخل فيه سائر دَرْك الحواس»(1)، وقد ذكر ابن تيمية أن هذه هي طريقة المتقدمين من المتكلمين فإنهم لم يكونوا يشترطون في حدودهم المجيء بالوصف الأعم ثم تقييده بالأوصاف الخاصة(2)، وهذا ظاهر في طريقة المتقدمين من علماء المسلمين ونظارهم بخلاف المتأخرين ممن ألف في أصول الفقه والنحو، فإنهم كانوا يقصدون إلى ذكر الوصف الأعم في الحد، ويعتبرون عدم ذكره نقصًا في جمع الحد، كما سيأتي ذكره مفصلًا.

الفرق الرابع: الفرق من جهة اللوازم، وذلك أن المناطقة قد التزموا بناءً على طريقتهم عدة لوازم في الحد:

١ - ومن تلك اللوازم: أن الشيء لا يكون له إلا حدٌّ واحدٌ حقيقي؛ لأنهم اشترطوا في الحد أن يكون مشتملًا على جميع الذاتيات فلا يبقى للحد الثاني شيء منها، وهذا لا يلزم على طريقة الحد المميز؛ لأن المعتبر فيه ذكر الوصف المميز، وما يتميز به الشيء لا يلزم ألا يكون إلا واحدًا، وإن فرض ألا يكون إلا واحدًا، فعدم تعدد الحد ليس راجعًا إلى حقيقته وشروطه، وإنما إلى أمر خارج عنه، وهو كون المحدود ليس له إلا مميز واحد.

(١) الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ١٦)، وانظر: نفس المرجع (١/ ١٢).

(٢) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٥).

والأصل أن كل موجود لا بد أن تكون له عدة أوصاف خاصة به دون غيره، وكلما عظم شأن الموجود ازدادت خواصه كثرة وظهورًا، ولهذا تنوعت خصائص الرب جل وعلا وتعددت، فتعددت طرق معرفته والعلم به.

وفي بيان جواز تعدد الحد المميز يقول الباقلاني: «يصح تحديد الأمر المحدود بحدين وأكثر من ذلك إذا كانا في حصره وإبانته عما ليس منه يجريان مجرى واحد»[1]، وممن نص على جواز تعدد الحد القاضي عبد الوهاب المالكي، وقال في تعليل ذلك: «لا يمتنع في اللغة أن يكون للشيء عدة أوصاف كل واحد منها يحصره»[2].

وقد نقل عن بعض الأصوليين أنه قال بعدم جواز تعدد الحد[3]، والذي يظهر: أنه لا خلاف في جواز تعدد الحد على طريقة التمييز حتى عند المناطقة، فإنهم يصرحون بجواز تعدد الحد الرسمي، لأن الحد الرسمي عندهم يكون بلوازم الشيء، ولوازم الشيء لا يلزم أن تكون غير متعددة، وفي بيان هذا يقول الغزالي: «أما اللفظي والرسمي فلا ينضبط عددها، لإمكان تعدد اللفظ الدال على الشيء، وجواز تعدد لوازم الشيء، فمن كل لازم رسم»[4].

٢- ومن اللوازم التي لزمت على طريقة الحد الأرسطي: أن الحد لا يكون إلا لما له جنس وفصل، وأما ما ليس له جنس وفصل فليس له حد حقيقي، ومقتضى هذا اللازم: أنه لا يمكن التعريف بكل الأشياء، وهذا يعني أن الأشياء بالنسبة لإمكان التعريف بها نوعان: منها ما يمكن التعريف به، ومنها ما لا يمكن أن يُعَرَّف به، وهذا أمر لا إشكال فيه، فإن كون الأشياء يمكن لبعضها أن يعرفه الإنسان وبعضها

---

(١) التقريب والإرشاد، للباقلاني (١/ ١٧٦).

(٢) البحر المحيط، للزركشي (١/ ٩٩).

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) المستصفى، للغزالي (١/ ٧١).

لا يمكن أن يعرفه أمر ظاهر في الصحة، وإنما الإشكال في ضابط ما يمكن أن يعرف وما لا يمكن أن يعرف، فالذي يمكن أن يُعْرف على طريقة أهل المنطق هو الشيء المركب من جنس وفصل، وما لا تركيب فيه على هذه الجهة فإنه لا يمكن أن تعرف حقيقته، فخرج من إمكان التعريف الأشياء الجزئية، فإنها لا يمكن أن يعرفها الإنسان معرفة حقيقية إلا إذا عرفت حقيقتها الكلية.

وهذا بخلاف الحد على طريقة التمييز، فإن إمكان التعريف بالشيء راجع إلى وجود وصف لازم يخصه، وإلى إمكان إدراك هذا الوصف الملازم، فكل موجود أمكن إدراك الوصف الملازم له فإنه يمكن التعريف به والتعرف عليه، وعلى هذا فإن بعض الموجودات لا يمكن التعريف بها؛ لأنه لا يمكن إدراك الوصف الخاص بها، فامتناع التعريف بالشيء راجع إلى العجز عن إدراك ما يخصه ويميزه.

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا: أنه لا يلزم بالضرورة من هذا التقرير أن كل شيء أمكن إدراك ما يخصه يحتاج إلى تعريف به، لأن هناك فرقًا بين إمكان التعريف بالشيء وبين احتياجه إلى التعريف، فما كل موجود يحتاج إلى تعريف، وكلامنا هنا ليس في الاحتياج إلى التعريف وإنما في بيان إمكانه.

٣- ومن اللوازم التي لزمت على طريقة الحد الأرسطي: أن الحد لا يكون بلفظ واحد، إنما لا بد فيه من لفظتين أو عدة ألفاظ تؤول إلى لفظين: لفظ يعبر به عن الجنس ولفظ يعبر به عن الفصل، وهذا معنى كلامهم في أن الحد لا ينال إلا بالتركيب، ولا يكون بالتقسيم ولا بالمثال ولا بالإشارة ونحوها.

أما على طريقة الحد بالمميز فليس المعتبر في الحد التركيب أو عدمه، وإنما المعتبر تحصيل الوصف المميز، وتحصيله قد يكون بلفظ واحد وقد يكون بألفاظ كثيرة وعبارة طويلة، وفي هذا يقول ابن تيمية في رده على أهل المنطق: «وما أوجبوه من ذكر الصفتين في الحدود هو مما يحظره المتكلمون، فيمتنعون منه في الحد،

والتحقيق أنه لا واجب ولا محظور»[1]، لأن العبارات في الحدود غير مقصودة، وليست هي الحدود بعينها وإنما هي منبئة عن الحدود.

فالمقصود أن طريقة الحد المميز تخالف طريقة أرسطو في ضرورة اشتراط تركب الحد من وصفين، ولكن ليس معنى منع اشتراط التركيب في الحد تكليف المعرِّف أن يأتي في حده بلفظة واحدة فقط، وإنما المقصود أنه ليس بشرط.

مع أن المتكلمين قد اختلفوا في حكم تركب الحد من وصفين، على قولين:

القول الأول: أن تركب الحد من وصفين أو أكثر جائز، واختاره القاضي عبد الوهاب، بل ذكر النسفي أنه قول كل المتكلمين ما عدا الأشعري[2].

والقول الثاني: أنه لا يجوز تركب الحد من وصفين، بل يجب فيه أن يكون من وصف واحد فقط، وهذا القول مذكور عن الأشعري فقد نقل النسفي مذهب الأشعري في هذه المسألة فقال: «من أصله: أن الحد ينبغي أن يكون مستقلًا بصفة واحدة، وهو يأبى تركيب الحد من وصفين فصاعدًا، ويزعم أن الحد هو الإبانة عن حقيقة المحدود، والشيء الواحد لن يكون له إلا حقيقة واحدة»[3]، واختار هذا القول إمام الحرمين، بل ونقله عن كثير من المتكلمين[4].

والذي يظهر أن التركيب في الحد له عدة معان:

المعنى الأول: أن يكون المراد بالتركيب التركيب من معنيين لا تلازم بينهما في تمييز الشيء، بمعنى أنه يمكن أن يقع الاستقلال في التميز بأحدهما دون الآخر، ويدخل في هذا النوع اشتراط المناطقة ذكر الوصف الأعم في الحد الذي هو

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٢٢).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ٤٦، ٥٠)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٥).

(٣) تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ٤٦).

(٤) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٥).

الجنس، وفي بطلان هذا النوع يقول الجويني: «ثم التركيب - أي: في الحد - فيه تقسيم فمنه باطل بالاتفاق، ومنه مختلف فيه، فالمتفق عليه هو أن يذكر الحاد معنيين يقع الاستقلال بأحدهما وذكر الآخر لغو في مقصود الحد وشرطه»[1].

والظاهر: أن هذا النوع من التركيب هو الذي منعه أبو الحسن الأشعري في الحدود، ومما يدل على ذلك ما نقله عنه ابن فورك، فإنه قال عن الأشعري: «الحد لا يجوز أن يكون مركبًا من وصفين، يجوز وجود أحدهما مع عدم الحكم»[2]، فهذا النقل يدل على أن الأشعري لا يمنع من التركيب في الحد مطلقًا، وإنما في حالة كون أحدهما فضلة لا تأثير له في الحكم.

والمعنى الثاني: أن يكون المراد بالتركيب التركيب من معنيين متلازمين في التمييز، بمعنى أنه لا يحصل التمييز للمحدود إلا بهما، فهذا ليس معيبًا، بل هو المطلوب في الحد.

وقد نص الجويني على أن الحد إذا تركب من معنيين متلازمين لايعقل وجود أحدهما إلا بالآخر، مثل: الضاحك والناطق بالنسبة للإنسان فلا مانع من ذكرهما في الحد.

والذي يظهر أنه إذا كان التمييز يحصل بأحدهما من غير احتياج إلى الآخر، فالأولى عدم ذكره في الحد، وإن كان الوصفان متلازمين في الوجود فالمعتبر حصول التميز وقد تحقق بأحدهما، فلا داعي لذكر الآخر.

وقد ذكر بعض الأصوليين أن من أنواع التركيب الممنوع في الحد التركيب الذي يؤدي إلى تداخل الحقائق، وشرح قوله هذا بما إذا حُدَّ العلم بـ«أنه الذي يصح من

(١) نقلًا عن الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٨).

(٢) مجرد مقالات الأشعري، لابن فورك ص(٢٢٦).

المتصف به إحكام الفعل وإتقانه» قال: فهذا الحد للعلم فيه تركيب معيب؛ لأنه يدخل فيه القدرة، وذلك لأن القدرة يحصل بها إحكام الفعل أيضًا، فتكون القدرة علمًا[1]!

والظاهر: أن البطلان في هذا الحد ليس راجعًا إلى نوع التركيب، وإنما إلى أنه تركيب لم يتحصل به المنع من دخول غير المحدود فيه، وذلك أن حد العلم بالتعريف السابق دخل عليه العيب من جهة أنه لم يكن مانعًا من دخول غيره فيه، وهذا العيب ليس خاصًّا بالتركيب فقط، بل هو عيب في الحدود ولو لم يكن ثمة تركيب، والبحث إنما هو في حكم التركيب من حيث هو تركيب.

فتحصل مما سبق أن طريقة التمييز في الحدود تخالف طريقة أرسطو في مسألة التركيب في الحد من جهتين:

الأولى: من جهة اشتراط أصل التركيب، فهو ليس شرطًا في الحد المميز أصلًا، ولكنه شرط أساسي في الحد الأرسطي لا يكون إلا به.

الثانية: من جهة طبيعة التركيب، فالتركيب المشروط عند أرسطو هو التركيب من الجنس والفصل، وهذا أمر باطل في طريقة التمييز.

٤- ومن أنواع الاختلاف بين الطريقتين في اللوازم: الاختلاف في جواز استعمال بعض الألفاظ في الحدود، ومن تلك الألفاظ: لفظة «كل»، فإن المناطقة لا يجوزون استعمال هذا اللفظ في الحدود، فلا يجوز أن يقال في حد الإنسان مثلًا: هو كل حيوان ناطق، لأن هذه اللفظة إنما تستعمل في حصر الأفراد، والحد عندهم ليس للأفراد، بل للحقيقة الكلية، وأما استعماله في الحد المميز فلا إشكال فيه أصلًا، وفي بيان هذا الفرق يقول علاء الدين البخاري عن علماء الشريعة: «لم يلتفتوا إلى

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٥).

استبعادهم - أي: المناطقة - ذكر كلمة «كل» في الحدود بأنها لإحاطة الأفراد، والتعريف للحقيقة لا للأفراد»[1].

٥- ومن اللوازم التي لزمت عن الحد الأرسطي أنه لا يجوز التعريف بالحكم، بمعنى أنه لا يجوز أن يُذكر في تعريف الشيء حكمه؛ لأن الحكم خارج عن ماهية الشيء[2]، فلا يقال في حد الواجب مثلًا: إنه ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه، لأن هذا حد للواجب بحكمه، وأما على طريقة التحديد المميز فإن ذكر الحكم في الحد ليس من مناطات القدح في الحد، وذلك أن المناط المعتبر هو التمييز، فكل ما حصل تمييز الشيء عن غيره ولو كان الحكم فإنه يصح أن يذكر في الحد، وكل ما لم يحصل به التمييز ولو كان وصفًا ذاتيًا فإنه لا يصح ذكره، ولا يقوم الحد به.

٦- أنه لا يجوز ذكر «أو» التي للتخيير في الحد، لأن النوع المنطقي ليس له فصلان، فلا يقال في حد الإنسان مثلًا: إنه حيوان ناطق أو ضاحك[3]، وأما على طريقة الحد المميز، فإن العبرة فيه حصول التمييز فقط كما سبق شرحه.

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٥١)، ورفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للسبكي (١/ ٣٥٠).

(٢) شرح السلم المرونق، للملوي، مع حاشية الصبان ص(٨٧).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

الباب الثاني

الأصول الفلسفية للحد الأرسطي

وفيه تمهيد وفصلان:-

التمهيد: وفيه بيان ضرورة ضبط أصول كل منهج.

الفصل الأول: العلاقة بين المنطق والفلسفة.

الفصل الثاني: الأصول الفلسفية التي قام عليها الحد.

تمهيد

ضرورة ضبط أصول كل منهج

إن كل منهج سواءً أكان منطق أرسطو أو غيره لا بد أن يكون منطلقًا من رؤية معينة، وقائمًا على أصول محددة، وراجعًا إلى مسلمات مخصوصة، فلا يمكن أن يخلو أي منهج للاستدلال أو غيره من أن يكون مرتبطًا ومتأثرًا بأصول مقررة عند واضعه، وذلك: أن قواعد المنهج لا يمكن أن يتحقق وضعها بنفسها، وإنما لا بد فيها من واضع لها: إما على جهة الإنشاء لتلك القواعد، وإما على جهة الكشف والترتيب والبناء.

فكل منهج إذن لا بد أن يكون صادرًا عن رؤية معينة، سواء كانت هذه الرؤية ظاهرة صراحة فيه أو متضمنة، والوعي بهذه الأصول من أهم ما يبين أبعاد المناهج العلمية، ويوضح آثارها على المعارف والعلوم، والوعي بها مهم أيضًا من جهة حسن التعامل مع تلك المناهج من حيث قبولها أو ردها، ومن حيث تحديد مواطن الصواب والخطأ فيها.

وهذه الأصول التي لا بد أن يتأثر بها كل منهج يمكن أن تؤثر في المنهج المعين من جهتين: إما من جهة إنشائه، وإما من جهة اعتباره.

أما بالنسبة للجهة الأولى، وهي: جهة الإنشاء فالمراد بها: أن واضع المنهج يبتدئ بوضع قواعد منهجه بنفسه فيبين حقيقتها ويحدد شروطها، فتكون تلك القواعد متأثرة

بالواضع لها في قيامها.

وأما بالنسبة للجهة الثانية، وهي: جهة الاعتبار فالمراد بها: أن بعض قواعد المنهج المعين لم ينشئها واضع المنهج وإنما أقامها غيره، ولكنه أخذ بها واعتبر مقتضياتها في بنائه لقواعد منهجه، فهي مبنية من قِبَل غيره، ولكنه أخذ بها واعتبرها في بناء منهجه.

فإذا كان للأصول الكلية هذه المنزلة في كل منهج فإنه ينبغي أن يُتَوَجَّه إليها وتقصد بالبحث في دراسة المناهج، لما لها من تأثير بالغ في تصورات الإنسان عن العالم الخارجي وطريقة علمه به، وكيفية حكمه عليها، فضبط تلك الأصول من أنفع ما تنضبط به التصورات والعلوم التي يكوِّنها الإنسان عن العالم من حوله.

وضبط تلك الأصول يشمل أمرين، وهما:

الأمر الأول: ضبط صدق ثبوتها، وتحرير أدلة صدقها، والتحقق من إزالة كل شبهة تقدح فيها.

والأمر الثاني: ضبط لوازم تلك الأصول ومقتضياتها، وهذا الأمر لا يقل أهمية عن الأول، فكثير من الاختلافات بين الآراء والتصورات ليس راجعًا إلى الاختلاف في إثبات الأصول الكلية أو نفيها، وإنما هو راجع إلى الاختلاف في تحرير لازم من لوازمها أو الغفلة عن مقتضى من مقتضياتها، كما سيأتي التمثيل على ذلك.

فالشأن إذن ليس في إثبات تلك الأصول أو نفيها فقط، بل الشأن أيضًا فيما بعد ذلك من تحديد مقتضياتها ولوازمها، فكلا الأمرين هام فيما يتعلق بالأصول الكلية التي تنبني عليها المناهج.

فتحصل مما سبق أن منطق أرسطو بما أنه منهج لإدراك التصورات والتصديقات لا بد أن يكون مرتبطًا بأصول فلسفية أنشأها أرسطو من نفسه أو أنها كانت قبله ولكنه

اعتبرها ولاحظها في بناء قواعد منطقه، وحتى تتضح هذه الأصول لا بد من بحث أمرين:

الأول: إثبات أن أي منهج لا بد أن يكون مرتبطًا بأصوله الفلسفية، وهذا ما سيكون في الفصل الأول - إن شاء الله تعالى.

والثاني: بحث أفراد الأصول الفلسفية التي بني عليها الحد الأرسطي، وتحديد مواطن الصواب والخطأ فيها، وبيان آثارها على المنطق والعلوم والمعارف الأخرى، وهذا ما سيكون في الفصل الثاني - إن شاء الله تعالى.

الفصل الأول

العلاقة بين المنطق والفلسفة

ترجع حقيقة المنطق إلى كونه آلة تعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ، وهذه الآلة عبارة عن قواعد وأصول يسير الذهن على مقتضاها حتى يتحقق من وصوله إلى مطلوبه الصحيح، وهذه القواعد لا يتحقق وضعها بنفسها، وإنما لابد لها من واضع كما سبق ذكره، فالمنطق المخصوص إذن لا بد له من واضع، ونتيجة ذلك أن المنطق لا بد أن يكون متأثرًا بالفلسفة؛ لأن الواضع لا بد أن يكون معتبرًا لأصوله الفلسفية في بناء قواعد منطقه، وفي بيان هذا يقول زكي نجيب: «ما من موضوع من موضوعات المنطق إلا وتختلف النظرة إليه باختلاف المذهب الفلسفي الأساسي الذي يتجه إليه الباحث»[1].

ولأجل هذا السبب تعددت أنواع المنطق، ودارت الخلافات الواسعة، بل والحادة في كثير من موضوعاته وقواعده، وفي بيان هذا يقول زكي نجيب – في معرض رده على من أراد الفصل بين المنطق والفلسفة: «فليس منطق أرسطو هو منطق بيكن، ولا هذان هما منطق فريجيه وراسل، ولا هذه كلها معًا هي منطق هيجل أو منطق بيرس وديوي، فما الذي يجعل هذه النظريات المنطقية مختلفة فيما بينها؟ الذي يجعلها مختلفة هو الأسس الأولى التي يَبْنِي عليها كل منهم بناءه»[2].

---

(١) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (أ).

(٢) المرجع السابق (ح).

فمفهوم المنطق وطبيعة قواعده تختلف من فيلسوف لآخر حتى قال برتراند راسل: «من الصعب أن يستعمل فيلسوفان اثنان كلمة المنطق بمعنى واحد»[1]، «فالتيارات المنطقية المعروفة باسم منطق تراتستندالي ومنطق وضعي ومنطق جدلي لم تطلق عليها هذه التسميات إلا لأنها تعبر بالفعل عن اتجاهات أصحابها الفلسفية»[2].

وقد نص أصحاب المنطق الديالكتي، ومعناه: المنطق المتطور والمتحرك[3]، على أن سبب اختلاف منطقهم عن منطق أرسطو هو اختلاف الأسس التي يرتكز عليها كل منهما، وفي هذا يقول كيدروف[4]: «نفهم بكلمة المنطق الشكلي - أي منطق أرسطو - المنطق الذي يرتكز على قوانين الفكر الأربعة: الهوية والتناقض والعكس والبرهان، أما المنطق الديالكتي، فنحن نعتبر أنه علم الفكر الذي يرتكز على الطريقة الماركسية، المميزة بهذه الخطوط الأساسية الأربعة، الإقرار بالترابط العام، وبحركة التطور، وبقفزات التطور، وبتناقضات التطور»[5].

والاختلافات الواقعة بين أنواع المنطق بناءً على الاختلافات في الأصول الفلسفية ترجع إلى الاختلاف في أمرين، هما:

الأمر الأول: الاختلاف في خصائص كل منطق، فلكل منطق خصائص ليست موجودة في غيره، فالمنطق الحديث مثلًا منطق نسبي، فليس هناك مطلقات مجردة في العلوم، كما هو الحال في منطق أرسطو، وأيضًا فإن المنطق الحديث قائم على

(١) الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، ليحيى هويدي ص(٧).
(٢) ما هو المنطق، ليحيى هويدي ص(٢٧)، بواسطة: المنطق الصوري في المنظور التجريبي، لإنصاف حمد ص(٢٠).
(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ٤٨٨).
(٤) كيدروف (١٩٠٣ - ١٩٨٨)، فيلسوف وأكاديمي ماركسي، له مصنفات كثيرة منها إنجلز وعلوم الطبيعة. معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(٥١٩).
(٥) فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر ص(٢٥٥).

اللغة الرمزية في مكوناته، وهذا بخلاف المنطق الأرسطي فإنه لم تطغ على مكوناته تلك اللغة[1].

والأمر الثاني: الاختلاف في المسائل، والمراد به: أن كثيرًا من الآراء التي قررها أرسطو في منطقه خولف فيها لأجل مخالفته في أصوله الفلسفية، وهذا النوع سيأتي له مزيد بحث.

وقد أنكر هذا الارتباط بين المنطق والفلسفة جون ستيوارت مِل، وقرر أن منطق الفيلسوف لا يتأثر بفلسفته إذ قال عن المنطق هو: «الأرض المُشْتَرَكة التي يمكن أن يلتقي عليها أيضًا كل من هارتلي وريد ولوك وكانت ويتصافحوا»[2]، فهؤلاء الفلاسفة المختلفون في أصولهم الفلسفية يمكن أن يلتقوا في المنطق بلا خلاف بينهم في زعم مِل.

ولكن قوله هذا غير صحيح ويدل على عدم صحته أمران، وهما:

الأول: أن هذا القول مخالف للواقع، فإن واقع المنطق الموجود يدل على أن المنطق لا بد أن يتأثر بفلسفة واضعه، ولهذا اختلفت أنواع المنطق وتنوعت كما سيأتي شرحه مفصلًا.

والثاني: أن هذا القول مخالف لفعله هو نفسه، فإن جون مِل قد ألف كتابًا في المنطق بناه على أصوله التجريبية في المعرفة، وهذا ما ذكره الدارسون لمذهبه في المنطق، فقد قال جاكسون عن كتاب مل نسق المنطق: «إن كتاب **نسق المنطق** وإلى حدٍّ ما كتابه فحص فلسفة السير وِلْهام، هما محاولة مدروسة ومتقنة للدفاع عن

---

(١) انظر: المنطق الرمزي، لمحمود فهمي زيدان ص(٢١)، والمنطق الصوري والرياضي، لعبدالرحمن بدوي ص(٢٥٤)، ومقدمة في المنطق الرمزي، لمحمد مهران ص(٢٣)، وأسس المنطق والمنهج العلمي، لمحمد الشنيطي ص(١١٢).

(٢) المنطق الصوري في المنظور التجريبي، لإنصاف حمد ص(٢٤).

الإبستمولوجيا[1] التجريبية»[2]، ويقول نيجل عن كتابة مل في المنطق: «إن كتاباته في المنطق والموضوعات المتصلة به هي صياغة واضحة نسقية للمبادئ المتضمنة في الفلسفة التجريبية البريطانية الحسية»[3]، ويقول بريور[4]: «إن التجريبية التي وسمت الفلسفة الإنكليزية في القرن الثامن عشر كانت ولا تزال واضحة في القرن التاسع عشر في عمل جون استيوارت مل في نسق المنطق»[5].

والمقصود هنا إثبات أن المنطق لا بد أن يكون متأثرًا بالأصول الفلسفية، وهذا ما يدل عليه تاريخ المنطق على اختلاف مراحله، فإن أول من وضع منطقًا مخصوصًا هو: أرسطو، وجاء الناس من بعده وخالفوه في كثير من مكونات ذلك المنطق، وكثير من مخالفتهم تلك إنما كانت نتيجة لاختلافهم مع أرسطو في أصوله الفلسفية.

١- فكان أول من عارض منطق أرسطو الرواقية، وكثير من معارضتهم له إنما كانت بناءً على اختلافهم في الأصول الفلسفية مع أرسطو، ومن الأمثلة على ذلك: مخالفتهم لأرسطو في كون المعرفة إنما تكون للماهية الكلية، وكذلك في القول بوجود الكليات في الخارج، وبناءً على هذا أنكروا الحد الأرسطي كما سبق ذكره، وأهملوا القياس الاستثنائي؛ لأن هذا النوع من القياس يستخرج النتيجة من قضية كلية، ولا قضية كلية عندهم، وكذلك خالفوا أرسطو في طبيعة القضايا، فالقضايا عندهم لا تعبر عن نسب بين تصورات، بل موضوع القضية عندهم جزئي دائمًا، والمحمول لا

(١) لفظة مركبة من لفظين، وهما: إيبستما وتعني العلم، ولوغوس وتعني النظرية، فيكون المعنى نظرية العلم. انظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا (١/ ٣٣).

(٢) المنطق الصوري في المنظور التجريبي، لإنصاف حمد ص(٢٦).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) بريور (١٩١٤ - ١٩٦٩)، فيلسوف ومنطقي إنكليزي، من مؤلفاته المنطق ودرس الأخلاق. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(١٧٧).

(٥) المرجع السابق ص(٢٧).

يكون إلا جزئيًّا، وذلك لأنهم لا يميزون بين الكلي والجزئي[1].

٢- ولما ترجم المنطق الأرسطي إلى اللغة العربية عارضه كثير من علماء المسلمين ونظارهم، بناءً على أن المنطق مناقض لأصول الإسلام، ولهذا يقول ابن خلدون[2]: «إن المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد»[3]، ويقول علي سامي النشار: «ما هي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطاليسي؟ يمكن أن نستنتج ببساطة أن العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقا أرسطو، فكان من البديهي ألا يقبلوا منهاج البحث الذي استند عليه»[4].

ولما أراد الغزالي أن يعرض المنطق الأرسطي في كتابه معيار العلم لم يستطع أن يقبل كل ما ذكره أرسطو، بل قد خالفه لأجل مخالفته في مبدأ السببية فقط في عدة مواطن، وذلك أن أرسطو كان من المثبتين للسببية والغزالي من المنكرين لها، ومن تلك المواطن:

أ - طبيعة تعلق النتيجة بمقدمات القياس البرهاني، فإن أرسطو يرى أن علاقتها بالمقدمات علاقة ضرورية، بمعنى أن العلم بنتيجة المقدمات الضرورية يحصل بالضرورة، ولكن الغزالي فسر تلك العلاقة بأنها تحدث بخلق الله تعالى بعد المقدمات فقال: «العلوم الحقيقية التصديقية هي مواد القياس، فإنها إذا أُحضِرت في الذهن على ترتيب مخصوص، استعدت النفس لأن

---

(١) انظر: الفلسفة الرواقية، لعثمان أمين ص(١١٩، ١٣٢)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(٢٢).

(٢) هو عبد الرحمن بن محمد المالكي، الشهير بابن خلدون، عالم مؤرخ اجتماعي، من مصنفاته: العبر وديوان المبتدأ والخبر، توفي سنة ٨٠٨هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ٧٦).

(٣) مقدمة ابن خلدون ص(٤٦٥).

(٤) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٩٩).

يحدث فيها العلم بالنتيجة من عند الله تعالى»[1]، والغزالي إنما قال هذا بناء على قوله في السببية، فإنه أنكر كل تأثير بين المخلوقات وأرجع كل أثر في الكون إلى الله مباشرة.

ب - ومن تلك المواطن: تفسير اليقين الحاصل من المجرّبات، فإنه لما ذكر المقدمات اليقينية عدَّ منها المجربات، وهي: الأمور التي وقع التصديق بها من الحس مع قياس خفي[2]، مثل حكمنا بأن الضرب مؤلم والنار محرقة.

ولكن هذا التقرير لا يستقيم مع نفي الأشاعرة للسببية، ولهذا اعترض الغزالي على القول السابق فقال: «فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقينًا، والمتكلمون شكوا فيه، وقالوا: ليس الجزُّ سببًا للموت، ولا الأكل سببًا للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الاحتراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟

قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب **تهافت الفلاسفة**، والقدر المحتاج إليه الآن أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جزت رقبته، لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت وباحث عن وجه الاقتران.

وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره، أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبديل والتغيير؟

فهو نظر في وجه الاقتران لا في نفس الاقتران، فليفهم هذا، وليعلم أن

(١) معيار العلم في المنطق، للغزالي ص(١٧٤).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(١٧٩).

التشكك في موت من جزت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه»[1].

ج - في إطلاقات الوجود بالقوة، فقد ذكر الغزالي أن القوة تطلق على معنيين، وهما: الأول: القوة بمعنى الاستعداد للشيء وقبوله، والثاني بمعنى القوة الفاعلة ومثّل لها بأن النار فيها قوة الإحراق والأكل فيه قوة الشبع.

وهذا لا يستقيم مع نفي السببية عند الغزالي، ولهذا اعترض على ما ذكر فقال: «فإن قيل: قولكم إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء، وقبول المحل له وهذا مفهوم.

وأما القوة الأخرى التي هي فاعلة، كقوة النار على الإحراق، كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلًا، بحكم إجراء الله تعالى العادة؟!

قلنا: غرضنا لِمَا ذكرنا شرحُ معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه في كتاب **تهافت الفلاسفة**، والغرض ألا تلتبس إحداهما بالأخرى إذا استعملهما معتقد ذلك»[2]، ومعنى كلامه هو أنه إنما ذكر هذا التفريق بناءً على معتقد صحته لا إقرارًا منه به.

د - ولما عرف الغزالي مقولة الانفعال قال في تعريفها: «هو نسبة الجوهر المتغير إلى السبب المغير، فإن كل منفعل فعن فاعل، وكل متسخن ومتبرد فعن مسخن ومبرد بحكم العادة المطردة عند أهل الحق، وبحكم ضرورة الجبلة عند المعتزلة والفلاسفة»[3]، فقد صرح الغزالي هنا أن مخالفته للفلاسفة

(١) المرجع السابق ص(١٨٠).

(٢) المرجع السابق ص(٣٢٢).

(٣) المرجع السابق ص(٣١٦).

وغيرهم في تعريف الانفعال إنما هي نتيجة للمخالفة في إثبات مبدأ السببية.

وقد أدرك بعض الباحثين هذه الحقيقة، وهي أن علماء المسلمين ونظارهم من الأصوليين وغيرهم إنما عارضوا منطق أرسطو بناءً على رفضهم للأسس الفلسفية التي بُني عليها، ولكنه حين أراد تحديد تلك الأصول أخطأ فيما فعل، ومن هؤلاء علي سامي النشار، فإنه ذكر أن علماء المسلمين خالفوا أرسطو في أصول منطقه، وذكر من تلك الأصول التي خالفوه فيها: قانون عدم اجتماع النقيضين، وقانون عدم ارتفاع النقيضين، وهو ما يسمى بالثالث المرفوع، وقرر أن بعض علماء المسلمين كانوا من المنكرين لهذين الأصلين، ولهذا خالفوا أرسطو في بعض منطقه.

أما بالنسبة لقانون عدم اجتماع النقيضين، فدليله على إثباته نفيهم له هو أنهم قرروا أقوالًا تعارض هذا القانون، ومن تلك الأقوال قول بعض المتكلمين بأن قدرة الله تعالى تتعلق بالممكن والمستحيل، «فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم، وتجمع بين القدرة والعجز، وتجمع بين العلم والجهل، وبهذا قضوا على عدم الجمع بين النقيضين»[1].

وأما بالنسبة لقانون عدم ارتفاع النقيضين «الثالث المرفوع» فدليله على إثبات نفيه عندهم هو أنهم قرروا أيضًا أقوالًا تناقض هذا الأصل، ومن تلك الأقوال القول بالأحوال، وهي حال تثبت للموصوف تعتبر واسطة بين الموجود والمعدوم، فهي صفة للموصوف لا موجودة ولا معدومة، وهذا فيه رفع للنقيضين كما هو ظاهر[2].

وقد وافق محمدُ عابد الجابريُّ النشارَ فيما ذكر، وقرر أن بعض علماء المسلمين كان منكرًا لبعض أسس المنطق الأرسطي، وكان دليله هو الاعتماد على مسألة الأحوال

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(١٤٣).

(٢) المرجع السابق ص(٤٥).

وغيرها من المسائل، وفي هذا يقول: «صحيح أن فلاسفة الإسلام قد أعجبوا بالمنطق الأرسطي، ولكن لا يعني هذا أنهم طبقوه والتزموا به في مناقشتهم وأبحاثهم، إن العقلانية العربية الإسلامية، كما طبقها مُخْتَلَف الفرق من معتزلة وأشاعرة وشيعة وفلاسفة، ذات منطق خاص، منطق ثلاثي القيم يختلف كثيرًا عن المنطق الأرسطي الثنائي القِيَم، إن هذا المنطق الخاص لا يتقيد بمبدأ الثالث المرفوع، فالقضية ليست إما صادقة وإما كاذبة لا غير، بل هناك دومًا في المنطق العربي الإسلامي في المشرق قيمة ثالثة، وهذه هي الأمثلة: لقد ميز المعتزلة بين الوجود والعدم، ولكنهم أضافوا قيمة ثالثة فقالوا بشيئية المعدوم...... وإلى الإيمان والكفر المنزلة بين المنزلتين....... أضف إلى ذلك أحوال أبي هاشم، وهي صفات للذات لا موجودة ولا معدومة......»[1].

وقد أصاب هؤلاء في قولهم: إن المتكلمين قد خالفوا أرسطو في أصوله الفلسفية، ولكن الأصول التي زعموا أنهم خالفوا فيها أرسطو غير صحيحة، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن غاية ما استدلوا به هو الاستدلال بمخالفة القانون على إنكاره، بمعنى: أنهم أخذوا من مخالفة هؤلاء المتكلمين لقانون عدم اجتماع النقيضين أنهم كانوا منكرين له، وهذا ليس بلازم، لأنه ليس كل من خالف أصلًا ما - وخاصة إذا كان من الأصول البديهية - يلزم أن يكون نتيجة لإنكاره، فأسباب مخالفة الأصول ليست منحصرة في إنكارها فقط، بل ثمة أسباب أخرى تتسبب في ذلك، منها: الغفلة عن مقتضى الأصل، ومنها: عدم الاعتقاد بأن ما قاله مخالف للأصل المعين، أو نحو ذلك من الأسباب، ومما يوضح ذلك: أن المثبتين للأحوال لا يعتبرون المعدوم نقيضًا للموجود، وهذا ما أقر به النشار نفسه[2].

---

(١) نحن والتراث، لمحمد الجابري ص(٨٤).

(٢) انظر: مناهج البحث، للنشار ص(١٤٥).

فتحصل أن هذه الطريقة التي سلكوها لا تصلح في إثبات نسبة نفي أي أصل من الأصول، فكيف بنفي الأصول البدهية التي الأصل فيها الثبوت وإقرار كل الناس بها؟!

والأمر الثاني: أنه لا بد من التفريق بين أصل القول الذي بني عليه وبين ما يلزم عن الأخذ به، والفرق بينهما يظهر في صورتين، وهما:

الأولى: في الأسبقية على القول، فأصل القول سابق له في الوجود، وأما لازمه فهو لاحق به.

والثانية: في طريقة إثبات كل منهما، فلازم القول يمكن أن يثبته الناظر في القول من مجرد تصور القول، وأما تحديد الأصل الذي بناه عليه القائل به، فلا بد من العلم بكون ذلك الأصل كان معلومًا عند القائل قبل بناء قوله، ومُعْتَبرًا عنده قبل أن يُصدر قوله، وهذا لا نعلمه من مجرد علمنا بالقول أو باللازم.

فلا بد إذن من التفريق بين ما اعتبره القائل في بناء مذهبه، وبين ما نلزمه نحن به، فما نلزمه به لا يصلح أن نجعله أصلًا لقوله، وهذا يظهر في مسائل كثيرة، وله أهمية بالغة في تحرير كثير من الأصول التي ادعي فيها أنها هي المؤثرة في قول ما، وهي ليست كذلك.

ومن تلك المسائل التي ينطبق عليها هذا الكلام مسألة الأحوال، فإن من قال بها من المتكلمين يلزمه أن يقول بإمكان رفع النقيضين، ولكن هذا ليس دليلًا على أن من قال بها يقول بإمكان رفعهما.

والأمر الثالث: أن هؤلاء المتكلمين الذين قالوا بإثبات الأحوال، وقرروا بأنها لا موجودة ولا معدومة، صرحوا في مواطن أخرى بأن اجتماع النقيضين مستحيل كما هو الحال في ارتفاعهما، ومن ذلك قول الجويني، فقد صرح بإثبات الأحوال في

كتابه الشامل، وصرح فيه بامتناع اجتماع النقيضين، فلو كان القول بالأحوال عنده مبنيًّا على القول بإمكان اجتماع النقيضين أحال اجتماعهما[1].

وعلى هذا فإن مخالفة المتقدمين من المتكلمين لمنطق أرسطو لم تكن لأجل أنهم يخالفونه في إثبات قانون عدم التناقض أو قانون الثالث المرفوع، وإنما كانت مخالفتهم له نتيجة إنكارهم لأصوله الفلسفية الأخرى، والتي أظهرها أصل وجود الكليات في الخارج.

٣- وممن خالف أرسطو في منطقه بناءً على مناقضة أصوله الفلسفية أصحاب وحدة الوجود، فقد اعترض هؤلاء على المنطق الأرسطي من وجوه متعددة، ترجع في أكثرها إلى المناقضة للأصول الفلسفية[2]، ومن الأمثلة على ذلك:

المثل الأول: تقريرهم أن المعتبر في المعرفة هو الذوق والكشف لا العقل والحس، ولهذا يقول السهروردي في مصدر المنطق عنده: «ولم يحصل لي أولًا بالفكرة، بل كان حصوله بأمر آخر»[3]، وعلق شمس الدين الشهرزوري[4] على هذا الكلام فقال: «أي: بالذوق والكشف لما ارتكبته من الرياضات والمجاهدات»[5]، ويقول ابن سبعين عن مباحث منطق الإشراق: «لا تصورها بالمرشد، ولا تنالها النفوس بالجهد ولا التجلد، بل بالنفحات الإلهية حتى يبصر الإنسان ما لم يبصر،

(١) انظر: الشامل في أصول الدين، للجويني ص(٢٧١).

(٢) انظر: ابن سبعين وفلسفته الصوفية، لأبي الوفا التفتازاني (٢٩٤ - ٣٣٨)، وحكيم الإشراق، لمحمد حلمي - مجلة كلية الآداب - (ج١٢، عدد٢، ص٨٤).

(٣) حكمة الإشراق، للسهروردي - ضمن مجموع مؤلفاته - (٢/ ٩).

(٤) هو محمد بن محمد الشهرزوري، من أتباع المذهب الإشراقي في التصوف، من كتبه: روضة الأفراح ونزهة الأرواح، ومدينة الحكماء، لم يعرف تاريخ محدد لسنة وفاته. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ٨٧).

(٥) شرح حكمة الإشراق، للشهرزوري ص(٢٠).

ويعلم ما لم يعلم، وتظهر أشياء لا من جنس ما يكسب»[1].

والمثل الثاني: رفضهم للكليات الخمس بناءً على أن الوجود واحد لا انفصال فيه، وما ترتب على ذلك من موقفهم من حقيقة الجنس والفصل، وإنكارهم لانقسام الوجود إلى المقولات العشر، كما سبق بيانه عنهم.

والمثل الثالث: تقييد عناوين الفصول بكونها إشراقية، ومن ذلك قول السهروردي: «قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات»[2]، وقوله: «حكمة إشراقية في بيان رد القضايا كلها إلى الموجبة الضرورية»[3]، وقوله: «قاعدة الإشراقيين في الشكل الأول»[4].

٤- وممن خالف منطق أرسطو بناء على الاختلاف معه في الأصول الفلسفية أصحاب المنطق الحديث، فإنهم قد خالفوا أرسطو في كثير من أصوله الفلسفية التي بنى عليها منطقه، وفي كثير من أغراضه العلمية.

بل بالغ بعضهم حتى زعم أن كل ما قاله أرسطو غلط، فقد ألَّف بيردي لارمي رسالته لدرجة الماجستير وكان عنوانها **كل ما قاله أرسطو فهو وهم**[5]، وكان ريشياخ يرى أن المنطق الأرسطي كله غلط من أساسه[6]، وقال برتراند راسل: «من أراد في عصرنا الحاضر أن يدرس المنطق فوقته ضائع سدًى لو قرأ لأرسطو أو لأحد من تلاميذه»[7]،

---

(١) ابن سبعين وفلسفته الصوفية، لأبي العلا عفيفي ص(٢٩٦).

(٢) حكمة الإشراق، للسهروردي - ضمن مجموع مؤلفاته - (٢/ ٢٠).

(٣) المرجع السابق (٢/ ٢٩).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٦).

(٥) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(٢٦)، والمنطق وتاريخه، لروبيربلانسي ص(٢٣٣).

(٦) انظر: المنطق الوضعي، لزكي نجيب (٢/ ٣٦١).

(٧) تاريخ الفلسفة الغربية، لراسل (٣/ ٣٠٣).

ويقول أيضًا: «إن نفوذه في العلم والفلسفة عقبة كؤود في سبيل التقدم، فمنذ بداية القرن السابع عشر ترى كل خطوة تقريبًا من خطوات التقدم العقلي مضطرة أن تبدأ بالهجوم على رأي من الآراء الأرسطية»[1].

ويقول فرنسيس بيكون[2] في ذمه لمنطق أرسطو: «من الأمور العسيرة أن تتحدث عن أرسطو بغير إسراف، لأنك تحس إزاءه أنه عملاق جبار، لكنك ستعلم إلى جانب ذلك أنه مخطئ فيما قال، إنك إذ تنظر إليه بعين التأريخ لترى هذا الأفق الفسيح الذي جال فيه بنظراته، لا يسعك إلا العجب والإعجاب، لكنك إذا نظرت إليه بعين العلم لترى كم أصاب في تلك النظريات، فاحصًا كل نظرة منها على حدة، ومختبرًا لما يترتب عليها من نتائج، لا يسعك إلا أن تسدل عليه ستار الإهمال.... إننا اليوم إذا ما أردنا تقدير حصيلة علمه في الكشف عن الحقائق الإيجابية، رأينا أن أقواله - حين تكون خالية من الخطأ - أقوال تافهة لا قيمة لها، فلن تجد في الكشوف العلمية العظيمة كشفًا واحدًا يرجع فيه الفضل إليه أو إلى أحد من تلاميذه»[3].

ولأجل هذا بلغ بهم الإهمال للمنطق الأرسطي حتى أضحى من يتقنه منهم على أصوله عددًا قليلًا، يقول بوشنسكي[4]: «الفلسفة الأوربية أهملت المنطق الصوري إهمالًا كبيرًا، حتى لقد سقط في زاوية النسيان المهين، فلم يكن بين كبار الفلاسفة في الفكر الأوربي الحديث إلا واحد وهو ليبنتز كان منطقيًا مرموقًا، أما الآخرون فكانوا

(١) المرجع السابق (٣/ ٢٤٥).

(٢) فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦)، من رواد الاتجاه التجريبي، بل هو مؤسس منهج الملاحظة والاستقراء، ومن نقاد فلسفة أرسطو، من أشهر مصنفاته: الأورغانون الجديد. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(٢٢٦).

(٣) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (٢/ ٢٥٥).

(٤) هو فيلسوف ومنطقي بولوني، ولد سنة ١٩٠٢م، شغل كرسي الفلسفة في جامعة فرايبورغ، من كتبه تاريخ المنطق الصوري. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(٢٠٤).

يجهلون أسس المنطق الصوري نفسه»[1].

وقد «قام مفكرون ينتمون إلى الحركة الواقعية بوضع المنطق على أساس جديد كل الجدة وجعلوا منه منطقًا رياضيًّا أو رمزيًّا وقد كاد المنطق الجديد الذي كان يحتل مكانة هامة فيما دار من مناقشات فلسفية أن يحطم كل ما كان يربطه بالمنطق في صورته التقليدية من جسور»[2].

ومع هذا فلم تعدم الفلسفة الحديثة وجود أفراد يدافعون عن المنطق الأرسطي من أمثال «جوزيف»، فإنه كان يرى أن كل ما قاله أرسطو في المنطق صوابًا، وأخذ يدافع عن كل أقواله[3] ومن أمثال «ليبنتز» فإنه كان معجبًا بالمنطق الأرسطي مع مخالفته له في بعض المواطن وقال عنه إنه: «من أروع ما اكتشفه العقل الإنساني»[4].

إلا أن الجمهور الأعظم كانوا معارضين لأرسطو في منطقه، وذلك أن النهضة الأوربية قد كانت بمثابة الثورة على النموذج الأرسطي في التفكير لارتباطه بالكنيسة، وزاد من حدة اختلافهم مع منطق أرسطو ما ترتب على هذه النهضة من تغيير لاهتمامات العلم ومجالاته، وقد شرح زكي نجيب وجه الاختلاف بين المنطق الحديث والمنطق القديم بناءً على الاختلاف في طبيعة العلم بكلام طويل قال فيه: «اختلف أساس العلم في العصر الحديث عنه في العصر اليوناني، فوجب أن يختلف منطق اليوم عن المنطق الأرسطي الذي كان صورة أمينة لعلم عصره.

وأوضح جوانب الاختلاف هو اختلاف العصرين في تصور العلاقة بين الكم والكيف، فقد كان العلم القديم قائمًا على أساس الصفات الكيفية لا على أساس

(١) الفلسفة المعاصرة في أوربا، لبوشنسكي ص(٤٤).

(٢) الفلسفة الإنجليزية في مائة عام لرودلف متس (٢/ ١٣٣).

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٦٢٨).

(٤) المنطق الرمزي لمحمود فهمي ص(٥٢) وانظر: المنطق الرياضي لكريم متى ص(١٩).

المقادير الكمية، مثال ذلك: أن يقال عن العالم: إنه مكون من العناصر الكيفية الأربعة - الماء والتراب والنار والهواء - وهذه بدورها تتألف من تركيبات من الأضداد الآتية: رطب ويابس، وبارد وحار..... وأما إذا أردنا أن نحددها بدرجاتها الكمية فعندئذ لا يكون البارد مضادًّا للحار، بل يصبح هذان درجات متفاوتة من ظاهرة واحدة، فليس عند العلم الحديث شيء اسمه بارد، وشيء اسمه حار، والذي يُعْنى به هذا العلم هو درجة حرارية مقدارها كذا...

وتفرع عن الاختلاف السابق اختلاف آخر بين العلم اليوناني والعلم الحديث، فإذا كانت الطبيعة عند اليونان مؤلفة من كيفيات مختلفة عن بعض، فليس الحار هو البارد..... إذن فالطبيعة قوامها أنواع متباينة لا يمتزج بعضها ببعض..... وصميم المعرفة بناء على ذلك هو أن نلم بهذه الأنواع عن طريق تعريفاتها التي تحددها تحديدًا فاصلًا حاسمًا، وأما العلم الحديث فأساسه على النقيض من ذلك، إذ يحطم هذه الحواجز بين الأنواع المزعومة، ليجد ما بينها من تجانس فيردها جميعًا إلى أساس واحد، هو المادة والحركة مثلًا.....»[1].

والمقصود هنا أن مخالفة أصحاب المنطق الحديث لمنطق أرسطو كانت نتيجة اختلافهم معه في أصوله الفلسفية، والأمثلة التي تدل على هذا كثيرة جدًّا، منها:

المثل الأول: في تعريف القضية، فالقضية في منطق أرسطو هو: قول نثبت به أو ننفي بواسطته شيئًا ما عن شيء ما[2]، ولكن بعض أصحاب المنطق الحديث لم يعرفوها بما ذكر، فقد عرفها جون استيوارت مل بتعريف آخر، وهو: «إنها علاقة بين فعلين أو ظاهرتين»، وكان دي مورجان يرى أن القضية لا تقيم علاقة إلا بين أسماء،

---

(١) المنطق منهج البحث، لجون ديوي - تصدير زكي نجيب للكتاب ص(١٧ - ١٩).

(٢) انظر: المنطق الصوري، للنشار ص(٢٣٤)، وعلم المنطق، لأحمد السيد رمضان ص(١٩٥).

ولا تقيمها بين أفكار[1]، وهما إنما قالا هذا القول؛ لأنهما من أتباع المذهب الحسي، فلا بد أن ينكرا المعاني الكلية.

والمثل الثاني: إنكار القضية الكلية، وهي: «القضية التي يكون موضوعها كليًّا، والحكم فيها على جميع الأفراد على وجه الإحاطة»[2]، وذلك مثل قولنا: كل إنسان فان.

فهذا النوع من القضايا أنكره أصحاب المنطق الحديث بناءً على إنكارهم للكليات، وبينوا أن هذا النوع لا يدخل في القضية الحملية التي فيها نسبة حكم من الموضوع إلى المحمول، وإنما هي قضية شرطية متصلة، وعلى هذا يكون معنى قولنا: كل إنسان فان، إذا كان سقراط إنسانًا فهو بالضرورة فَان، وهذه القضية الأخيرة.

وقد ترتب على هذا الإنكار نتائج متعددة مذكورة في كتب المنطق الحديث[3].

وكذلك أتباع الفلسفة البراجماتية التي تعني: أن مقياس صدق الفكرة هو ما تنتجه من نفع[4] فإن هؤلاء قد نقدوا المنطق الأرسطي بناءً على أصلهم النفعي في مواطن كثيرة، ومن تلك المواطن:

أ- إنكارهم للتعريف الحقيقي وذلك لأن هذا النوع من التعاريف لا يرتبط بالمنفعة وإنما بالحقيقة الكلية وهم لا اعتبار عندهم إلا للتعريفات التي تخدم غرضًا محددًا فحسب[5].

ب- إنكارهم للقياس البرهاني وذلك لأن هذا النوع من القياس لم يُراع فيه ما

(١) انظر: المنطق الصوري من زمن أرسطو إلى عصرنا الحاضر، للنشار ص(٢٣٦).

(٢) المنطق القديم، لمحمود مزروعة ص(١٧٠).

(٣) انظر: المنطق الرمزي، لمحمود فهمي زيدان ص(١٩١).

(٤) انظر : المعجم الفلسفي، لجميل صليبا (١/ ٢٠٣).

(٥) انظر : الفلسفة الإنجليزية، لرودلف متس (٢/ ٥٠).

تنتجه الفكرة من نفع وإنما اعتُمد فيه على استنباط النتيجة من المقدمات فحسب[1].

٥- وممن نقد المنطق الأرسطي بناءً على مخالفته له في الأصول الفلسفية أتباع المذهب الوجودي الذي يقوم على إبراز الوجود وخصائصه وجعله سابقًا على الماهية[2] فإن الأصول التي يقوم عليها هذا المذهب تخالف الأصول التي يقوم عليها منطق أرسطو، لهذا صرح أتباعه بأن منطقهم يخالف منطق أرسطو ولما كان عبد الرحمن بدوي من أتباع هذا المذهب ومن المنتصرين له فإنه حاول أن يبين معالم منطقهم الوجودي ويحدد المواطن التي يختلف فيها عن المنطق الأرسطي فانطلق من تحديد معنى الوجود عندهم فقرر أنه الوجود العيني الزماني وقرر أيضًا أن هذا الوجود الزماني متصف بالتوتر الذي يعني عنده: أن المتقابلات تقوم مع بعضها في وحدة واحدة لا يتخللها سكون أو توقف فالوجود - في زعمه - قائم على الجمع بين النقيضين فكل ما في الوجود يتصف بطابع التناقض[3].

ثم وضع مقولات تناسب طبيعة الوجود الذي قرره، وبنى منطقه بناءً على ما تقتضيه تلك الطبيعة وفي هذا يقول: «العامل الأساسي الأكبر في تكوين هذا المنطق الوجودي الذي نريد إيجاده هو فكرة الزمان وقد رأينا بإيجاز كيف أن الزمانية يجب أن تدخل في كل تقسيم للأحكام وأن يعبر عنها صراحة أو يفهم وجودها ضمنًا، ويحسب له كل حساب وأنواع المنطق التي وضعت حتى الآن - ابتداءً من منطق أرسطو حتى منطق هيجل والمنطق الرياضي المعاصر - لم تحسب للزمان أي حساب ومن هنا كان إخفاقها في الانطباق على الوجود»[4] ويقول أيضًا لما ذكر أن منطق أرسطو قائم

(١) انظر: المرجع السابق ص(٢/ ٢٦ ٢٨ ٢٩ ٣٨).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية ص(٢١١).

(٣) انظر: الزمان الوجودي لعبد الرحمن بدوي (١٥٥، ١٥٦، ١٨٢).

(٤) المرجع السابق ص(٢٢٠).

على مبدأ عدم التناقض: «أما المنطق الذي نقول به فلا يقول برفع الثالث مطلقًا، بل بالعكس: يحتفظ للتقابل بكل حدته وتوتره؛ ولذا فضلنا تسميته باسم «منطق التوتر» وتبعًا لهذا فإن المقولة الثالثة من كل ثلاث مقولات أي: وحدة التوتر هي المعيار الأصلي والمبدأ الرئيسي الذي يقوم عليه هذا المنطق الجديد»[1].

وقد نقد كثيرًا من مسائل المنطق الأرسطي بناءً على أنها تخالف مبدأه في الوجود ومن تلك المسائل العلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية ومعنى السلب والقياس والمبادئ الفطرية وغيرها[2].

أنواع المخالفة لمنطق أرسطو:

ومما ينبغي أن يُنَبّه عليه هنا هو أنه ليس كل مخالفة لمنطق أرسطو لا بد أن تكون نتيجةً للاختلاف معه في الأسس الفلسفية كما صور ذلك زكي نجيب في قوله: «إن كل قضية من قضايا المنطق لا بد أن تكون متأثرة بأصول فلسفية»، بل إن بعض ما وجه إليه من نقد راجع إلى محض الاختلاف معه في الاجتهاد، والسبب في ذلك أن أرسطو نفسه لم يبن كل منطقه على أصول فلسفية، بل قرر بعض قضاياه بناءً على مجرد الاجتهاد منه، نعم ليست هذه القضايا المقررة بالاجتهاد من أصول المنطق الكبار، وإنما هي من فروعه.

وهذا النوع - أعني النقد المبني على الاختلاف في الاجتهاد - له أمثلة كثيرة منها: مخالفة بعض أتباع المنطق الحديث للمنطق الأرسطي في كون سور القضية جزءًا مستقلًا فيها أم هو جزء من المحمول، والمراد بالسور هنا: هو اللفظ الدال على الكمية، مثل «كل وبعض»[3]، فقد قرر أصحاب المنطق التقليدي أن السور جزء

(١) المرجع السابق ص(٢٠٩).

(٢) المرجع السابق ص(٢٠٩، ٢٢٠، ٢٢١).

(٣) انظر: شرح السلم المرونق، للأخضري ص(٣٠).

مستقل فيها، ورأى فيرجيه أنه جزء من المحمول، فالمحمول عند فيرجيه في قولنا: كل فيلسوف عالم بالمنطق، ليس هو، عبارة: «عالم بالمنطق»، كما هو الحال في المنطق التقليدي، وإنما هو: «كل.... عالم بالمنطق»[1]، فهذا الاختلاف ليس راجعًا إلا إلى الاختلاف في محض الاجتهاد.

وتتبُّعُ الأمثلة في كلا نوعي النقد الذي وُجِّه إلى المنطق التقليدي يطول، وليس هو المقصود هنا، وإنما المقصود التنبيه على وجودهما والتفطن للتمييز بينهما، وذلك أن التمييز بين هذين النوعين هام من جهة فقه التعامل مع الآراء المنطقية، فمن كان مخالفًا لأرسطو في أصوله الفلسفية أو في بعضها لا يلزم أن يكون مخالفًا له في كل منطقه؛ لأنه لم يبنه كله على أصول فلسفية، فقد يوافقه فيما هو من قبيل الاجتهاد، ومن كان موافقًا لأرسطو في أصوله الفلسفية لا يلزم أن يكون موافقًا له في كل منطقه، بل قد يخالفه في بعضه مما هو مقول على جهة الاجتهاد، ولهذا انتقد ابن سينا عددًا من الأقوال المنطقية ولم يأخذ بها[2]، مع أنه موافق لأرسطو في أصوله الفلسفية التي بنى عليها منطقه.

وهي هامة أيضًا من جهة بيان خطورة كل نوع من هذين النوعين، فالقضايا المبنية على أصول فلسفية لها خطورتها؛ لأجل أنها تؤدي إلى اعتبار ما بنيت عليه من أصول في بناء القضايا العلمية الأخرى سواء الشرعية منها أو ما عداها.

الرد على من قال: إن المنطق لا تعلق له بالدين:

ظهر مما سبق أن المنطق الأرسطي لا يمكن أن ينفصل عن الفلسفة أبدًا، ولهذا قال راسل: «المنطق هو صميم الفلسفة»[3]، ونبَّه ابن تيمية على أهمية التفطن لمثل

---

(١) انظر: المنطق الرمزي، لمحمود فهمي زيدان ص(١٣٣).

(٢) انظر: المدخل – ضمن كتاب الشفا – لابن سينا (١/ ٣٣، ٣٧، ٥١، ٥٢، ٦٣، ١٠٢).

(٣) انظر: الفلسفة الوضعية المنطقية، ليحيى هويدي ص(٨).

هذه الأصول وعظم تأثيرها في المنطق فقال بعد ذكره لبعض قواعد المنطق وبعض لوازمها: «وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساده، ولا ثبوت حق ولا انتفاءه، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر، وليس الأمر كذلك، بل كثير مما ذكروه في المنطق يستلزم السفسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات، ويكون من قال بلوازمه ممن قال الله تعالى فيه ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ﴾[1]»[2].

وهذا يدل على خطأ ما قرره بعض المتأخرين من أن المنطق علم عقلي محض لا تأثر فيه بالفلسفة، ولا تأثير له في الدين، ومن ذلك ما قاله الغزالي: «وأما المنطقيات: فلا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا ولا إثباتًا، بل هو النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها»[3]، وقال أبو حيان التوحيدي[4] عن المنطق: «ليس فيه كفر ولا جهل، ولا دين، ولا مذهب، ولا نحلة، ولا مقالة، وإنما هو تصفية المعاني»[5]، وأنكر تقي الدين السبكي[6] على من ذم المنطق أو حرمه بِأَنْ كيف يُحَرِّم العلم العقلي المحض[7]، بل بالغ ابنه تاج الدين[8] وزعم أن أبا بكر

(١) المُلك: ١٠.

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٢١٨). (٣) المنقذ من الضلال، للغزالي ص(٢٦).

(٤) هو علي بن محمد بن العباس البغدادي، المشهور بأبي حيان التوحيدي، له مصنفات في الأدب والفلسفة، منها المقابسات انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ١١٩).

(٥) رسالة العلوم، للتوحيدي ص(٢٤).

(٦) هو علي بن عبد الكافي السبكي، ولد سنة ٦٨٣هـ من أعيان الشافعية في زمنه، توفي سنة ٧٥٦هـ. انظر: طبقات الشافعية، للإسنوي (١/ ٣٥٠).

(٧) انظر: فتاوى السبكي ص(٦٤٤).

(٨) هو عبد الوهاب بن علي السبكي، ولد سنة ٧٢٧هـ له من المصنفات: طبقات الشافعية، ورفع الحاجب، توفي سنة ٧٧١هـ. انظر: الدرر الكامنة، لابن حجر (٢/ ٤٢٥).

وعمر قد أحاطا بالمنطق علمًا، وذلك: أن مسائل المنطق كامنة في العقل وهما أكمل الناس عقلًا[1].

ونتيجةً لاعتقاد أن المنطق الأرسطي يمكن أن يخلو من التأثر بالفلسفة اشتهر عند المتأخرين تقسيم المنطق إلى قسمين: أحدهما منطق متأثر بالفلسفة، كالمنطق المذكور في طوالع الأنوار للبيضاوي، والآخر منطق غير متأثر بالفلسفة، كالمنطق المذكور في معيار العلم والسلم المرونق والشمسية، وعلى هذا التقسيم يحملون كلام من حرم المنطق من العلماء، ويقولون: إن من حرمه أو منع منه أو أوصى بعدم تعلمه إنما يقصد المنطق المشوب بالفلسفة لا كل منطق، وفي هذا يقول الدمنهوري[2] بعد ذكره للخلاف في حكم المنطق: «اعلم أن هذا الخلاف إنما هو بالنسبة للمنطق المشوب بكلام الفلاسفة كالذي في طوالع البيضاوي، وأما الخالص منها كمختصر السنوسي والشمسية وهذا الكتاب – السلم المرونق – فلا خلاف في جواز الاشتغال به....»[3].

وهذه التقريرات كلها مبنية على خطأ في التصور وهو أن منطق أرسطو يمكن أن يكون خاليًا من التأثر بأصوله الفلسفية، ومما يدل على خطأ هذا التصور ما سبق ذكره من أن الاختلاف في أنواع المنطق راجع في أكثره إلى الاختلاف فيما يبنى عليه.

ومما يدل على خطئه أيضًا أنه لا فرق بين المنطق المذكور في طوالع الأنوار وبين ما هو مذكور في الشمسية أو السلم المرونق لا من جهة الموضوعات ولا من جهة الآراء المنطقية نفسها، فالقول بأن الحد لا يكون إلا بالذاتيات دون العرضيات

(١) انظر: رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، للسبكي (١/ ٢٨١).

(٢) هو أحمد بن عبد المنعم الدمنهوري، ولد سنة ١١٠١هـ شيخ الأزهر، من علماء مصر المكثرين من التأليف، توفي سنة ١١٩١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (١/ ١٦٤).

(٣) شرح السلم المرونق، للدمنهوري ص(٥).

مقرر في كل تلك الكتب وكذلك القول بالمقولات العشر، والتفريق بين الوصف الذاتي والعرضي والقول بأن القياس لا يكون إلا من مقدمتين وأنه لا بد في إحدى مقدمتيه من الكلية - مقرر في كل تلك الكتب وتتبع ما اتفقت عليه تلك الكتب مما يطول به المقام والمقصود هنا إثبات اتفاقها فيما هو مذكور فيها من مسائل المنطق الأساسية.

الفصل الثاني

الأصول الفلسفية التي قام عليها الحد الأرسطي

تمهيد:

تحصل مما سبق أن المنطق الأرسطي لا بد أن يكون مبنيًّا على أصول فلسفية معينة، وتحصل أيضًا أن تلك الأصول كان لها تأثير بالغ في مسائله، ومن ثَمَّ في نتائجه العلمية والمعرفية، وهذا يوجب البحث عن تلك الأصول، وتحرير كيفية تأثيرها، وبيان أبعادها العلمية في قواعده.

والمتأمل في قواعد الحد الأرسطي وضوابطه يدرك أنه متأثر بعدة أصول فلسفية ترجع في مجملها إلى أربعة أصول، هي:

الأصل الأول: إثبات المبادئ الفطرية.

والأصل الثاني: القول بوجود المعاني الكلية في الخارج.

والأصل الثالث: التفريق بين الوجود والماهية.

والأصل الرابع: تقسيم الوجود إلى القوة والفعل.

هذه هي الأصول التي يقوم الحد الأرسطي عليها، وهي من أهم الأصول التي يدور حولها كثير من الخلاف ويبنى عليها كثير من المعارف والعلوم، ولهذا وسع فيها البحث هنا لأهميتها وكبير أثرها، وسيكون هذا الفصل متمحضًا للبحث فيها

وبيان الموقف الصحيح منها.

***

الأصل الأول
إثبات المبادئ الفطرية

أولًا: أسماؤها

يطلق على هذه المبادئ أسماء كثيرة، منها:

١- المبادئ الفطرية، وذلك لأنها مفطورة في النفس منذ خلقها.

٢- القضايا المعروفة بنفسها، لأجل أنه لا يحتاج في إثبات صدقها إلى أكثر من تصورها.

٣- الأوليات العقلية، لأجل أن الذهن يلحق محمول القضية بموضوعها أولًا، لا بتوسط شيء آخر، بل من أول وهلة[١].

٤- الأفكار المطلقة، وذلك لأن أحكامها عامة في كل الأزمان والأماكن، فمقتضياتها غير مقيدة بزمان أو مكان.

٥- الأفكار البديهية، والبديهية: مأخوذة من البده والبداهة وهي أول كل شيء وما يفاجأ به[٢]، وسميت الأمور الفطرية بهذا؛ لأنها لا تحتاج في حصولها إلى نظر واكتساب وإنما بمجرد التصور[٣].

---

(١) انظر: الكليات، للكفوي ص(٢٤٨)، وحاشية الصاوي على شرح الملوي للسلم ص(٤٧).

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور (١/ ٣٤٧).

(٣) انظر: الكليات، للكفوي ص(٢٤٨)، والتعريفات، للجرجاني ص(٤٨).

٦- الضروريات، وهي مأخوذة من قولهم: اضطر الرجل إلى كذا إذا أُلجئ إليه[١]، وسميت هذه الأفكار أفكارًا ضرورية؛ لأن النفس تضطر للتسليم بها.

ثانيا: تعريفها

عرف ابن سينا الأمور الفطرية فقال هي: «قضايا ومقدمات تحدث في ذهن الإنسان من جهة قوته العقلية، من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذواتها»[٢]، وقال الغزالي: «هي قضايا تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية، من غير معنى زائد عليها يوجب التصديق بها»[٣]، وقال الساوي: «هي القضايا التي يُصَدِّق بها العقل الصحيح لذاته ولغريزته، لا لسبب من الأسباب الخارجية عنه، من تعلم أو تَخلّق بخلق أوجب السلامة والنظام، ولا تدعو إليها قوة الوهم أو قوة أخرى من النفس، ولا يتوقف العقل في التصديق بها إلا على حصول التصوير لأجزائها المفردة، فإذا تصور معاني أجزائها سارع إلى التصديق بها من غير أن يشعر بخلوه وقتًا ما عن التصديق بها»[٤].

ثالثًا: خواص المبادئ الفطرية

تحصل من هذه الحدود التي ذكرها العلماء للمبادئ الفطرية أن هذه القوانين لها خاصيتان لا تنفك عنها أبدًا، هي: الأولى: كونها ضرورية، والثانية: كونها كلية[٥].

وهاتان الخاصيتان ينص على ذكرهما كثير ممن بحث هذه المبادئ، ويثبتهما كل الفلاسفة العقليين، وهي من أهم الأمور التي تحتاج إلى تجلية وبيان، وذلك أن أكثر

(١) انظر: لسان العرب، لابن منظور ص(٤٦).

(٢) النجاة، لابن سينا (١/ ٨١).

(٣) معيار العلم، للغزالي ص(١٧٨).

(٤) البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٢٠).

(٥) انظر: مدخل جديد للفلسفة، لبدوي ص(١٥٦)، ونظرية المعرفة، لزكي نجيب ص(٦٣)، وموسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٣٩١).

الاختلافات بين المثبتين لهذه المبادئ راجع إلى الاختلاف فيما بينهم في تحرير هاتين الخاصيتين، كما سيتضح بعد قليل.

أما بالنسبة للخاصية الأولى، وهي الضرورة، فالمراد بها: أن صدق هذه المبادئ لا يحتاج إلى دليل يثبته، بل هي ثابتة بنفسها، فلا يرجع في إثبات صدقها إلا إلى تصور العقل لها، وإليها المنتهى في الاستدلال، وممن ذكر هذه الخاصية مسكويه[1]، فإنه قال عما للعقل من معارف: «بل له فعل آخر خاص به، ليس بمأخوذ من الحس، وذلك أن له الأوائل التي بها يحكم على الحس وغيره، ليست بمأخوذة من شيء غير العقل نفسه، لأنها لو كانت مأخوذة من شيء آخر لم تكن أوائل»[2]، وهذا ما يدل عليه كلام ابن سينا والغزالي والساوي لما ذكروا حدود هذه المبادئ، فإنهم قرروا أن صدقها لا يرجع فيه إلا إلى العقل فقط وليس إلى أمر آخر.

ومما يبين كون بعض المعارف لا بد أن يكون ضروريًا هو: أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، بحيث تكون حاصلة في النفس من غير اكتساب ولا نظر، فهذا باطل مخالف لواقع الناس.

ولا يمكن أيضًا أن تكون كلها نظرية، بحيث يكون إثبات كل المعارف البشرية عن طريق النظر والاكتساب، فيكون إثباتها عن طريق غيرها؛ لأن هذا يؤدي إلى أحد أمرين ممتنعين، وهما إما التسلسل أو الدور، والمراد بالتسلسل: هو ترتب أمور على أمور إلى غير نهاية، والمراد بالدور: هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه ذلك الشيء[3].

---

(١) هو أحمد بن يعقوب مسكويه، اشتغل بالفلسفة والكيمياء والمنطق، توفي سنة ٤٢١هـ. انظر: تاريخ الحكماء، الشهرزوري ص(٣٤٠).

(٢) مقالة في النفس والعقل، لمسكويه ص(٢١).

(٣) انظر: تحرير القواعد المنطقية، للرازي ص(١٤).

وبيان ذلك: أن المعارف النظرية لا بد لها من مستند تستند عليه في إثبات صدقها؛ إذ هذا هو معنى كونها نظرية، وهذا المستند لا يخلو إما أن يكون نفس القضية النظرية التي يراد إثباتها، وإما أن يكون قضيةً أخرى.

فإن كانت هي نفسها، فهو باطل؛ لأنه يؤدي إلى الدور الممتنع، وهو إثبات الشيء بنفسه، فلا بد أن يكون مستند صدق القضية النظرية قضيةً أخرى.

وإذا كان المستند قضية أخرى، وقد فرضنا أنها نظرية فهي تحتاج إلى مستند آخر، وهكذا إلى غير نهاية، وهذا هو التسلسل الممتنع، ونهاية هذا عدم العلم اليقيني.

فتحصل أن المعارف البشرية لا يمكن أن تكون كلها ضرورية، ولا يمكن أن تكون كلها نظرية، فلا بد إذن من التسليم بأن بعضها ضروري وبعضها نظري.

وفي بيان ضرورة انقسام المعارف إلى هذين القسمين يقول ابن تيمية: «البرهان الذي ينال بالنظر فيه العلم، لا بد أن ينتهي إلى مقدمات ضرورية فطرية، فإن كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري؛ إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائمًا لزم الدور القبلي أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه:

فإن العلم النظري الكسبي هو ما يحصل بالنظر في مقدمات معلومة بدون النظر، إذ لو كانت تلك المقدمات أيضًا نظرية لتوقفت على غيرها، فيلزم تسلسل العلوم النظرية في الإنسان، والإنسان حادث كائن بعد أن لم يكن، والعلم الحاصل في قلبه حادث، فلو لم يحصل في قلبه علم إلا بعد علم قبله للزم ألا يحصل في قلبه علم ابتداءً، فلا بد من علوم بديهية أولية يبتدئها الله في قلبه، وغاية البرهان أن ينتهي إليها»[1].

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٠٩).

والمقصود هنا تقرير وجود معارف في النفس البشرية لها خاصية الضرورية، وقد ظهر ذلك.

مقتضيات خاصية الضرورة:

مما ينبغي أن ينبه عليه هنا أنه ليس الشأن أن تثبت هذه الخاصية فقط، بل ثمة أمر آخر له أهمية بالغة في بيان أهمية هذه الخاصية، وهي البحث في مقتضياتها ولوازمها وتحديدها، وهذا الأمر قد أُهمل في كثير من البحوث العلمية وغيرها، والمقتضيات المتعلقة بهذه الخاصية متعددة، وهي:

١- أنه لا يمكن الاستدلال على إثبات صحتها؛ لأن إليها المنتهى في إثبات النظريات، ولأنه لو أمكن الاستدلال عليها لصارت نظرية وليست ضرورية، ولأنه لو أمكن ألا تثبت الضروريات إلا بالاستدلال، لما أمكن إثبات شيء من العلوم، ولأدى ذلك إلى التسلسل الممتنع، ولهذا صرح كثير من العلماء بأن الضروريات ليس لها برهان، وفي هذا يقول الكندي: «لا يطلب في إدراك كل مطلوب الوجود البرهاني، فإنه ليس كل مطلوب عقلي مُوجَدًا بالبرهان، لأنه ليس لكل شيء برهان، إذ البرهان في بعض الأشياء، وليس للبرهان برهان، لأن هذا يكون بلا نهاية، إن كان لكل برهان برهان، فلا يكون لشيء وجود ألبتة، لأن ما لا ينتهي إلى علم أوائله فليس بمعلوم، فلا يكون علمٌ ألبتة»[1]، ويقول ابن حزم: «ما كان مدركًا بأول العقل وبالحواس فليس عليه استدلال أصلًا، بل من قِبَل هذه الجهات يبتدئ كل أحد باستدلال، وبالرد إلى ذلك فيصح استدلال أو يبطل»[2].

ولهذا اختار عدد من العلماء أن السوفسطائية لا يستخدم معهم أسلوب الاستدلال ولا

(١) رسائل الكندي الفلسفية (١/ ١١١)، وشرح البرهان لأرسطو، لابن رشد ص(٢٠٧)، وتفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٣٥٢).

(٢) الفصل في الملل والنحل، لابن حزم (٥/ ١٠٩) وانظر: كنت، عبد الرحمن بدوي (١٢٠).

المناظرة؛ لأن المناظرة إنما تقوم على التسليم بالأمور الضرورية وهم قد أنكروها[1].

٢- ومن مقتضياتها أيضًا: أنه لا يصح القدح فيما هو ضروري بما هو نظري؛ لأن الضروريات أصل صحة النظريات، فلو صح أن يقدح في الأصل بالفرع، لأدى ذلك إلى القدح فيهما معًا، وهذا يؤدي إلى إفساد العلوم، وفي هذا يقول الرازي: «القدح في الضروريات بالنظريات يقتضي القدح في الأصل بالفرع، وذلك يوجب تطرق الطعن إلى الأصل والفرع معًا، وهو باطل»[2]، ويقول ابن تيمية: «أما دفع الضروريات بالنظريات فغير ممكن؛ لأن النظريات غايتها أن يحتج عليها بمقدمات ضرورية، فالضروريات أصل النظريات، فلو قدح في الضروريات بالنظريات لكان ذلك قدحًا في أصل النظريات، فتبطل الضروريات والنظريات»[3].

٣- ومن مقتضياتها أيضًا: أنه لا يصح أن يكون في الضروريات ما هو باطل[4]، بل كل ما هو ضروري فهو حق صحيح، إذ لو أمكن أن يكون في الضروريات ما هو باطل لأدى ذلك إلى اشتباه العلم، وعُسر اليقين أو امتناعه، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «إذا جوزنا أن يكون في البديهيات ما هو باطل لم يمكن العلم بأن تلك البديهية المميزة بين ما هو صحيح من البديهيات الأولى وما هو كاذب مقبول التمييز، حتى يعلم أنها من القسم الصحيح، وذلك لا يعلم إلا ببديهية أخرى مبينة مميزة، وتلك لا يعلم أنها من البديهيات الصحيحة إلا بأخرى، فيفضي إلى التسلسل الباطل، أو ينتهي الأمر إلى بديهية مشتبهة لا يحصل بها التمييز، فلا يبقى طريق يعلم به الحق من الباطل، وذلك يقدح في التمييز والنظريات موقوفة على البديهيات، فإذا جاز أن تكون البديهيات مشتبهة، فيها حق وباطل كانت النظريات المبنية عليها أولى بذلك، وحينئذ

(١) انظر: تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ١٢). (٢) أساس التقديس، للرازي ص(١٧).

(٣) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٦٤٤).

(٤) انظر: قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب (١١٨).

فلا يبقى علم يعرف به حق وباطل، وهذا جامع كل سفسطة»[1].

٤- ومن مقتضياتها أيضًا: أنه لا يمكن أن يقع التعارض بين البديهيات؛ لأنه إذا كان كل ما هو بدهي حقًّا فإن الحق لا يمكن أن يتعارض أبدًا؛ لأن التعارض لا يمكن أن يقع بين شيئين مع عدم إمكان خطأ أحدهما، فالشيئان اللذان لا يمكن أن يكون أحدهما خطأ فإنه لا يمكن أن يتعارضا، والبدهيات لا يمكن أن تكون متعارضة.

وقد جعل بعض المتكلمين من مقتضيات كون الشيء ضروريًّا ألا تقع المخالفة فيه، فكل ما وقعت المخالفة فيه فهو ليس ضروريًّا عندهم، وقد استندوا على هذه الفكرة في الحكم بعدم ضرورية كثير من المبادئ التي هي ضرورية عند غيرهم، ولهذا جعل بعضهم الاعتراف بوجود الله تعالى ليس ضروريًّا؛ لأن بعض العقلاء خالف فيه، وفي هذا يقول القاضي عبد الجبار: «استدل على أنه تعالى لا يعرف ضرورة بوجوه منها: أنه لو كان العلم به ضروريًّا لوجب ألا يختلف العقلاء فيه، كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار، ومعلوم أنهم مختلفون فيه»[2]، وكذلك السنوسي لما قرر أن معرفة الله لا تحصل إلا بالنظر؛ علل ذلك بأن العلم بالله لو حصل بالضرورة لاشترك كل الناس في تحصيله[3]، فلما لم يشترك كل الناس في حصوله دل على أنه ليس بضروري.

وقد شكك الرازي في كثير من الضروريات بناءً على أنه قد خالف فيها بعض العقلاء، ومن تلك المسائل: نفيه أن يكون القول بعلو الله تعالى من الضروريات، وفي هذا يقول: «الذي يدل على أن هذه المقدمات ليست بدهية وجوه منها: أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس يتحيز، ولا مختصًّا بشيء من الجهات»[4].

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٦/ ١٥)، وانظر: إحصاء العلوم، للفارابي ص(٢٧).
(٢) شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار ص(٦٦).
(٣) انظر: أم البراهين مع حاشية الدسوقي ص(٥٩).
(٤) أساس التقديس، للرازي ص(١٧)، وانظر: المطالب العالية في العلم الإلهي، له أيضًا (٢/ ٩)، والأربعين في أصول الدين، له أيضًا (٢/ ١٥٢).

ومن تلك المسائل: أنه جعل القول بامتناع رؤية الله تعالى لا في جهة - الذي هو قول أصحابه - غير بديهي؛ لأنه خالف فيه المخالف من المعتزلة وأهل السنة وغيرهم[1].

ومن تلك المسائل مسألة معاد الأجساد، فقد جعلها من العلوم غير البدهية؛ لأنه وقع فيها الاختلاف، وفي هذا يقول: «إنكار الحشر والنشر ليس من العلوم البديهية، ويدل عليه وجوه: **الأول**: أن العقلاء اختلفوا في وقوعه وعدم وقوعه. وقال بإمكانه عالم من الناس، وهم جمهور أرباب الملل والأديان. وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه»[2].

ومن تلك المسائل: كون الممكن لا بدَّ له من سبب، فقد نازع الرازي في هذه الضرورة، وذكر أدلته على ذلك فقال: «**ثانيهما**: أن أكثر العقلاء جوزوا وقوع الممكن لا عن سبب، فلو كان ذلك ضروريًّا لاستحال من العقلاء دفعه»[3].

ومن المسائل التي نفى عنها المتكلمون الضرورة: كون الحديث المتواتر يفيد العلم الضروري، فقد بنى بعض المتكلمين عدم دلالته على ذلك على أنه قد خالف فيه بعض العلماء، فلو كان ضروريًّا لما وقعت فيه المخالفة، وفي هذا يقول الآمدي عن بعضهم: «لو كان العلم بخبر التواتر ضروريًّا لما اختلف العقلاء فيه، كما في غيره من الضروريات»[4].

وما ذكره هؤلاء من أن الضروري لا بد أن يشترك فيه كل الناس غير صحيح، فإن الاشتراك فيما هو ضروري غير لازم، وفي هذا يقول ابن القيم: «الاشتراك في

(١) انظر: الأربعين في أصول الدين، للرازي (١/ ٢٦٧).
(٢) التفسير الكبير، للرازي (٦/ ١٩٤).
(٣) نهاية العقول، للرازي (١/ ٨٨)، بواسطة: درء التعارض (٨/ ١٠٩).
(٤) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ٢٢).

المعلومات الضروريات غير واجب، ولا واقع، والواقع خلافه»[1]، ويقول ابن تيمية: «قول القائل: إن الضروريات يجب اشتراك العقلاء فيها؛ خطأ، بل الضروريات كالنظريات، تارة يشتركون فيها، وتارة يختص بها من جعل له قوةٌ على إدراكها»[2].

وممن نص على أنه لا يشترط في الضروريات اشتراك الناس فيها التفتازاني، وفي هذا يقول: «الضروري قد يقع فيه خلاف، إما لعناد أو لقصور في الإدراك»[3].

وممن نص على ذلك ابن رشد، فقد قال في نقده للغزالي: «ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعترف به جميع الناس»[4].

فقول هؤلاء غلط، ويدل على غلطه أمور:

الأمر الأول: أن حاصل قولهم هو أن دعوى الضرورة فيما وقع فيه الخلاف غير صحيح كما قال الرازي: «دعوى الضرورة في محل الخلاف غير مقبولة»[5]، وهذا يقتضي ألا يوجد أمر ضروري ألبتة؛ لأن السوفسطائية خالفوا في كل ضروري، فكل الضروريات قد وقعت فيها المخالفة إذن، وهذا ما لا يسلم به المتكلمون، فإنهم قد قرروا الضرورة في عدة أمور، مع أنه قد وقعت فيها المخالفة، ولهذا ألزم الآمدي بعض المتكلمين في نفي العلم الضروري عن المتواتر أن ينكر كل الضروريات فقال: «ولقائل أن يقول: الاختلاف لا يدل على أنه غير ضروري، وإلا كان خلاف السوفسطائية في حصول العلم بالضروريات مانعًا من كونها ضرورية»[6].

(١) الصواعق المرسلة، لابن القيم (٢/ ٦٦٠).

(٢) الاستقامة، لابن تيمية (١/ ٣٠).

(٣) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني ص(٣٨).

(٤) تهافت التهافت، لابن رشد ص(١٢٠).

(٥) نهاية العقول، للرازي (أ - ١٦٢)، بواسطة: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٣/ ٥٨٠).

(٦) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ٢٢).

الأمر الثاني: أن أصل الإشكال الذي أوقع أولئك في هذا القول هو أنهم لم يفرقوا بين كون الشيء هو هو وبين كونه مدرَكًا، وبعبارة أخرى: لم يفرقوا بين ما يرجع إلى الشيء وبين ما يقوم بالنفس عنه، فإن ما يقوم بالنفس عن الشيء لا يلزم أن يكون متحققًا في الشيء وإلا لامتنع الخطأ، فإن الخطأ إنما هو عدم موافقة ما يقوم في القلب لما هو في الخارج، ومما يوضح هذا أن أمور الإدراك ليست أوصافًا قائمة بالأشياء وإنما هي أوصاف قائمة بالأنفس عن الأشياء، فالعلم والجهل والظهور والخفاء والعلم بالضرورة وغير ذلك ليست أوصافًا قائمة بالأشياء بحيث تكون ملازمة لها لا تفارقها، حتى يقال: إن الناس لا بد أن يشتركوا في إدراكها، وإنما هي أوصاف قائمة بالذات المدرِكة، وما يقوم بأنفس الناس ليس له ضابط يضبطه.

والأمر الثالث: أن من نفى الضرورة عن بعض الأشياء من المتكلمين لأجل وقوع المخالفة فيها أثبت الضرورة في بعض الأشياء مع المخالفة فيها من بعض العقلاء، من ذلك ما فعله الرازي فإنه قرر أن التواتر يحصل به العلم الضروري[1]، مع أنه قد خالف في دلالته عدد كبير من العقلاء.

ومما ينبغي أن يعلم أنه ليس من لازم كون الأشياء ضرورية أن تكون متساوية في الجلاء والظهور، بل قد يكون بعضها أجلى من بعض؛ لأن هذه الأمور متعلقة بالمدرِك لا بالشيء نفسه، والمدركون متفاوتون في هذه الأوصاف، وفي هذا يقول ابن تيمية: «العلوم الضرورية متفاوتة في الجلاء، كما أن العلوم النظرية متفاوتة في الخفاء، وكما أن التفاوت في النظريات لا يخرجها عن كونها نظرية، فكذلك التفاوت في الضروريات لا يخرجها عن كونها ضرورية»[2].

(١) انظر: المحصول في أصول الفقه، للرازي (٤/ ٢٣٠).

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٨/ ١٥) و (١/ ٣١).

وليس من لازم كون الشيء ضروريًا أيضًا أن يشعر به المرء في كل أحواله فكم من أمر ضروري حاصل في نفس الإنسان وهو مع هذا لا يشعر به أو يشكل عليه وتجده يتطلبه ويبحث عنه وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «فكما أن الإرادة تكون موجودة في نفس الإنسان وقد يشك في وجودها أو لا يحسن أن يعبر عن وجودها أو يطلب وجودها فهكذا العلم الضروري وغيره قد يكون حاصلًا في نفس الإنسان وهو يشك في وجوده أو يطلب وجوده أو لا يحسن أن يعبر عنه؛ لأن وجود الشيء في النفس شيء والعلم بوجوده في النفس شيء آخر فالتمييز بينه وبين غيره والتعبير عن ذلك شيء آخر.......... ومن عرف حقيقة الأمر تبين له أن النفوس فيها إرادات فطرية وعلوم فطرية وأن كثيرًا من أهل الكلام في العلم قد يظنون عدم حصولها فيسعون في حصولها وتحصيل الحاصل ممتنع فيحتاجون أن يقدروا عدم الموجود ثم يسعون في وجوده ومن هنا يغلط كثير من الخائضين في الكلام والفقه»[(١)].

الأمر الرابع: أن البديهيات الأولية اكتسبت وصف الضرورة من ذاتها وليس من شيء خارج عنها، فلو كان اختلاف الناس فيها مانعا من ضرورتها لتوقفت ضرورتها على أمر خارج عنها، فلا تكون ضرورية.

الخاصية الثانية: الكلية والمراد بها: أن أحكام هذه الضروريات تشمل جميع الموجودات، ولا تختص بموجود دون موجود، بل هي منطبقة على كل ما ثبت وجوده وما لم يثبت بعد، فأحكامها ليست خاصة بزمان دون زمان ولا بمكان دون مكان، ولهذا يطلق على هذه الخاصية في بعض الموارد إمكان التعميم، والصدق المطلق[(٢)].

وثبوت هذه الخاصية للأمور الفطرية يقتضي أنه لا يصح أن يعتمد في بيان صدقها على ما يدرك بالحواس، وذلك لأن الحس لا يدرك إلا ما تعلق به إدراكه

(١) درء التعارض لابن تيمية (٧/ ٤٢٤، ٤٢٥).

(٢) انظر: المدخل إلى الفلسفة، لكوليه ص(١٥٣)، ونظرية المعرفة، لزكي نجيب ص(٦٥).

المباشر، وما يتعلق به إدراك الحس المباشر لا يمكن أن يكون عامًّا لكل الأشياء، فإثبات صدق هذه الأمور لا بدَّ أن يرجع فيه إلى طريق آخر غير الحس، ولا بد أن يكون العقل، لأنه لا طريق غيره، ولهذا كان إدراك الأمور الفطرية من خواص العقل فقط، وفي بيان هذا يقول الغزالي: «العلوم الكلية الضرورية من خواص العقل؛ إذ يحكم الإنسان بأن الشخص الواحد لا يتصور أن يكون في مكانين في حالة واحدة، وهذا حكم منه على كل شخص، ومعلوم أنه لم يدرك بالحس إلا بعض الأشخاص، فحكمه على جميع الأشخاص زائد على ما أدركه الحس»[1]، ويقول «كانت» في تقرير كلية المبادئ الفطرية: «إن التجربة تعلمنا حقًّا أن شيئًا ما هو على هذا النحو أو ذاك، لكنها لا تعلمنا أنه لا يمكن على خلاف ذلك...... التجربة لا تعطينا أبدًا لأحكامها كلية دقيقة حقيقية، بل فقط كلية مفترضة ونسبية بالاستقراء، لا معنى لها غير هذا.... وتبعًا لذلك فإن الحكم المتصور أنه ذو كلية دقيقة، أي: بحيث إنه لا يقر بإمكان ورود أي استثناء عليه لا يشتق من التجربة، بل هو صادق صدقًا قبليًّا مطلقًا»[2].

ومع هذا فالعقل قد يستعين بالحس في الأمور الفطرية ولكن استعانته من جهة التنبيه عليها، لا الاستدلال على صدقها وفي هذا يقول الساوي: «قد يستعين العقل بالحس في الأوليات بطريق الاستقراء أيضًا تنبيهًا لا احتجاجًا، كمن يستقرئ جزئيات أمور بينة الصدق إلا أن بالنفس غفلة عنها»[3].

ولأجل أن الأمور الفطرية لا يدل على صدقها إلا العقل أنكرها أصحاب المذهب الحسي كما سيأتي.

(١) إحياء علوم الدين، للغزالي (٣/ ١٠).
(٢) إمانويل كانت، لعبد الرحمن بدوي ص(١٧٥).
(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٤٨).

رابعًا: نقد إنكار المبادئ الفطرية

أنكر المبادئ الفطرية أصحاب الاتجاه الحسي (التجريبي) في المعرفة، وهم: كل من قصر المعرفة على الإدراك الحسي فقط، وحكم على كل فكرة لا ترتد إلى أصل حسي بالبطلان، فمصدر جميع معارفنا راجع إلى الخبرة الحسية، ولا مصدر لها سواه، فكل ما لا يدركه الحس لا يمكن معرفته[1].

وهذا الاتجاه قديم جدًّا، فرواده يرجع تاريخهم إلى ما قبل سقراط وأفلاطون، وذلك أن رواد هذا الاتجاه يرجعون إلى السوفسطائية، فإنهم أول من قصر المعرفة على الحس فقط كما سبق بيانه.

ثم انتشر هذا المذهب في الفلسفة الغربية انتشارًا واسعًا، وكان من رواده فرنسيس بيكون، وجون لوك وهيوم[2] وجون مل وغيرهم، وفي بيان حقيقة هذا المذهب وتطوره يقول هانز ريتشنباخ: «في حوالي عام ١٦٠٠م، بدأ المذهب التجريبي يتخذ شكل نظرية فلسفية إيجابية قائمة على أسس متينة... وكان العصر الحديث هو الذي ظهرت فيه أعظم المذاهب التجريبية، أعني مذاهب فرانسيس بيكون، وجون لك، وديفيد هيوم.....

ولقد وجد الموقف التجريبي أوضح تعبير عنه في فلسفات هؤلاء المفكرين، فالفكرة القائلة بأن الحس هو مصدر المعرفة ومعيارها النهائي، هي النتيجة التي تؤدي إليها أبحاثهم آخر الأمر، فجون لك يقول: إن الذهن يبدأ وكأنه صفحة بيضاء،

---

(١) انظر: مقدمة في الفلسفة العامة، ليحيى هويدي ص(١٤٦)، ومدخل إلى الفلسفة، لإمام عبد الفتاح ص(٢٥٦)، ومدخل إلى الفلسفة، لأحمد السيد رمضان ص(٢٦٠).

(٢) هو ديفيد هيوم، ولد سنة ١٧١١م، من أكبر الفلاسفة الحسيِّين في إنجلترا، أصَّل وقعَّد للمذهب الحسي، وذهب به خطوات واسعة نحو التأصيل، وأجاب عن الاعتراضات الواردة على مذهبه. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٦١١).

والتجربة هي التي تسطر هذه الصفحة ما يكتب فيها...»[1].

وقد رتب الحسيون على أصلهم هذا إنكار كثير من المعارف التي يثبتها العقليون كالمبادئ الفطرية والمعاني الكلية، وفكرة الجوهر، وإنكار كل المغيبات «الميتافيزيقا»، فكل هذه المعارف أنكرها الحسيون بناءً على أصلهم في أن الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة.

وقد استند الحسيون في قصر المعرفة على الإدراك الحسي فقط على عدة أدلة، ومناقشتها هنا يطول بها المقام[2].

والذي يهمنا هنا هو بيان موقفهم من الأمور الفطرية، ونقد أدلتهم، فإنهم صرحوا بإنكارها، وعدم التسليم بها، وذلك أن الحسيين حرصوا على نفي تلك المبادئ في أول بناء مذهبهم؛ فلأجل هذا فإن جون لوك بدأ توضيح مذهبه ببيان أن العقل البشري ليس مشتملًا على أية فكرة، بل هو صفحة بيضاء خالية من الكتابة، وفي بيان إنكار المبادئ الفطرية يقول جون لوك: «يجزم بعض الناس بأن في الذهن مبادئ فطرية معينة، وعددًا من المفاهيم والحروف قد طُبعت - إن صح التعبير - على عقل الإنسان منذ أن وجد، وجاء بها معه إلى العالم، ويكفي للتدليل على بطلان هذا الزعم بأن يبين أن الناس يستطيعون باستخدام ملكاتهم الطبيعية فقط أن يحصلوا على المعرفة التي بحوزتهم دون الالتجاء إلى الانطباعات الفطرية، وأن يتوصلوا إلى اليقين بدون مثل هذه المفاهيم أو المبادئ»[3].

وقد استند جون لوك في نفيه للمبادئ الفطرية على عدة أدلة ترجع في مجملها

---

(١) نشأة الفلسفة العلمية، لهانز ص(٨٤).

(٢) انظر: فلسفتنا، لمحمد باقر الصدر ص(٧٥)، والمعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني ص(٣١٦).

(٣) الفلسفة الحديثة، لكريم متى ص(١٥١).

إلى دليلين، هما:

الدليل الأول: أن إثبات الأفكار الفطرية مخالف للواقع، وبيان ذلك: أنه لو كانت هذه المبادئ موجودة في العقل قبل الحس لكانت موجودة عند الأطفال من أول ولادتهم، ولكن الحال ليس كذلك، ولكانت أيضًا موجودة عند البله وعند القبائل المتوحشة، ولكن هؤلاء لا يعلمون شيئًا عن هذه المبادئ فكيف تكون فطرية؟! فهي إذن غير موجودة أصلًا، وفي هذا يقول: «إنها - أي المبادئ - ليست مطبوعة في العقل بطبيعتها، لأنها ليست معروفة بالنسبة للأطفال والبلهاء وغيرهم، أولًا: لأنه من الواضح أن جميع الأطفال والبلهاء ليس لديهم أدنى فهم أو فكر عنها، وهذا النقص كاف لإبطال تلك الموافقة العامة التي يجب أن تكون ملازمة بالضرورة لكل الحقائق الفطرية»[1].

وهذا الدليل الذي اعتمد عليه لوك ضعيف لا يرقى إلى التشكيك في ثبوت تلك المبادئ الفطرية، ويدل على ضعفه وجهان:

الوجه الأول: أن من أثبت هذه المبادئ لم يثبتها موجودة بالفعل في العقل البشري، بمعنى أن الطفل يعلم بها من أول ولادته مثلًا، وإنما من جهة أن العقل لا بد أن يصدق بها من غير بحث عن مستند لها، فوجودها في العقل وجود بالقوة، فهي كامنة في العقل وتتحقق بالفعل إذا استثارها الحس، ولهذا يذكر ديكارت أنه ليس من المعقول أن يكون الطفل في بطن أمه مشتغلًا بالميتافيزيقا، ولكن عنده ملكة تستلزم الأخذ بالمبادئ الفطرية إذا احتكت حواسه بالأشياء، ويذكر «تشير بري» أن العقل يولد أشبه بكتاب حافل بالأفكار، ولكنه يظل مغلقًا حتى تتفتح أوراقه تدريجيًّا بالتجربة، وعندئذ تنطلق أفكاره وحقائقه الحبيسة[2].

---

(١) تمهيد للفلسفة، لمحمود حمدي ص(١٥٣).

(٢) انظر: أسس الفلسفة، لتوفيق الطويل ص(٢٥٢)، والمعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني ص(٣١١)، وفلسفتنا، لمحمد باقر الصدر ص(٨٧).

وفي بيان كون المبادئ الفطرية موجودة في العقل بالقوة يقول الغزالي: «قولهم: إن تلك الأوائل كيف كانت موجودة فينا ولا نشعر بها؟ أو كيف حصلت بعد أن لم تكن من غير اكتساب؟ ومتى حصلت؟ فنقول: تيك العلوم غير حاصلة بالفعل فينا في كل حال، ولكن إذا تمت غريزة العقل، فتيك العلوم بالقوة لا بالفعل، ومعناه: أن عندنا قوة تدرك الكليات المفردات بإعانة من الحس الظاهر والباطن»(1).

وهذا ما قرره كثير ممن تعرض لمشكلة إثبات الأوليات مع عدم الإحساس بها منذ الطفولة، فإنهم كانوا يقررون أن المراد بوجودها في النفس الوجود بالقوة لا بالفعل، وممن قرر هذا القول الساوي والرازي(2).

الوجه الثاني: أن قول لوك «إن القبائل المتوحشة لا تعلم شيئًا عن هذه المبادئ» مجرد دعوى لا دليل عليها، فهو لم يُقِم دليلًا استقرائيًّا يثبت به دعواه، ولهذا يقول كوزان(3) في نقده لهذه الدعوى: «إن الطريقة التي اتبعها في الاستشهاد ليست طريقة قويمة، ولا تبعث الثقة واليقين؛ لأن من المتعذر أن نحصل على معلومات دقيقة عن المتوحشين والأطفال تتيح لنا أن نبني أحكامنا عليها، هذا فضلًا عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتج بهم لوك في مقدورهم أن يعرفوا القضايا التي ضربها مثلًا، على شرط أن نسوقها لهم في شكل يلائم عقليتهم»(4).

الدليل الثاني: هو أنه لو كان ثبوت المبادئ في الغريزة صحيحًا لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار والتجربة، ويذكر لوك أن ديكارت

---

(1) معيار العلم، للغزالي ص(220).

(2) انظر: البصائر النصيرية للساوي ص(247) والتفسير الكبير للرازي (7/ 250).

(3) كوزان (1792م - 1867م) فيلسوف فرنسي، من مؤلفاته: تاريخ الفلسفة الحديثة. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(156).

(4) دراسات في الفلسفة الحديثة، لمحمود حمدي ص(170).

يكون متفقًا مع مذهبه الغريزي حين يغمض عينيه ويسد أذنيه ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحس، ولكنه يخالف مذهبه حين يعكف على دراسة التشريح ووظائف الأعضاء[1].

وحاصل هذا الدليل: أنه إذا كانت هذه المبادئ موجودة في العقل البشري فلماذا لا تتحقق المعرفة للإنسان بدون الحواس؟!

وهذا الدليل ضعيف أيضًا، وذلك: أن من أثبت تلك المبادئ لا ينكر أهمية الحس في تحققها في الخارج وإثارتها في النفس، فالنفس مضطرة للتسليم بها، ولكن لا يتحقق التسليم بها إلا باحتكاك الحس، فلوك لم يفرق بين ابتداء المعرفة وبين منشأ التصديق بالمعرفة، ومعنى هذا الكلام: أن ابتداء العلم بالمعارف الفطرية لا بد فيه من الحس، وأما منشأ التصديق بها فلا يكون إلا من العقل، وهذا هو معنى كونها فطرية.

ويظهر من النقد الذي وجهه جون لوك، ومن الأدلة التي استدل بها في نفي المبادئ الفطرية أن قوله ناشئ عن الخطأ في تصور حقيقة القول بالمبادئ الفطرية، ومن يتأمل ذلك يجد أنه وقع في أربعة أخطاء، هي:

الخطأ الأول: أنه ظن أن معنى القول بفطريتها أنها متحققة في النفس بالفعل، فلما لم يجدها كذلك عند الأطفال أو القبائل المتوحشة في زعمه أنكرها.

والخطأ الثاني: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه أن تكون مستغنية عن الحس في تحققها في النفس، ولهذا قال بتناقض ديكارت وغيره من العقليين.

والخطأ الثالث: أنه ظن أن القول بفطريتها يلزم منه ألا يحصل الخلل في فهمها عند بعض الناس، إما لخلل في عقله، وإما لشبهة عارضة، ولهذا لما لم يدركها البله أنكرها.

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(١٤٤).

والخطأ الرابع: أنه ظن أن الشيء الذي لا يتعلق به الشعور والإدراك لا يكون موجودًا، فلما لم تكن المبادئ الفطرية مدركة بها منذ الطفولة ظن أنها غير موجودة.

وقد تبع الحسيون جون لوك في إنكاره لهذه المبادئ، ومن أشهر من تبعه في ذلك ديفيد هيوم وأتباع الوضعية المنطقية، فإنهم كانوا صرحاء جدًّا في إنكار تلك المبادئ، وكانت أقوالهم في التعبير عن ذلك الإنكار صارخة، وذلك لأنهم ذهبوا بمذهب جون لوك إلى نتيجته المنطقية[1].

خامسًا: المبادئ الفطرية التي قام عليها الحد الأرسطي

قرر جمهور الباحثين أن أرسطو يرى أن قوانين الفكر منحصرة في ثلاثة قوانين، وهي: مبدأ الماهية، ومبدأ عدم التناقض، ومبدأ الثالث المرفوع، وفي هذا يقول بدوية: «يلتزم الفكر المنطقي السليم بقوانين يسير عليها، وقد حددها أرسطو في ثلاثة هي التي عُرفت تقليديًّا بقوانين الفكر الأساسية»[2].

وذكروا أن هذه القوانين هي الدعائم التي أقام عليها أرسطو منطقه، وفي هذا يقول زكي نجيب: «يقوم المنطق الأرسطي على دعائم أولية يعدها قوانين للفكر، لا بدَّ من سريانها في كل عملية فكرية....»[3] ثم ذكر تلك القوانين الثلاثة.

وما ذكره هؤلاء ليس صحيحًا، وتظهر عدم صحته من جهتين:

الجهة الأولى: من جهة أن أرسطو لم يحصر قوانين الفكر في هذه الثلاثة فقط، ولم ينص على ذلك، ولا نقلها متبعوه، وقد انتقد بعض المناطقة حصر قوانين الفكر

---

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٦٧) والمنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ٤٥)، والفلسفة الحديثة، لأحمد السيد رمضان ص(٢٩٧).

(٢) موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٢٣٩)، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(١٤٢)، ومدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٥٥).

(٣) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٢٧).

في هذه الثلاثة فقط؛ لأنها لا تكفي وحدها، ولهذا يقول «كوتيرا» عن هذه القوانين: «لا تكفي لتبرير أبسط عملية من عمليات الاستنباط، ولا بدَّ أن تضاف إليها بعض المبادئ الأخرى المستقلة عنها»[1].

ولهذا يذكر بعض المناطقة أن مبادئ الفكر أربعة، هذه الثلاثة مع مبدأ السبب الكافي[2]، وحقيقته: أنه ما من شيء يحدث إلا وله سبب محدد يقتضيه[3]، وبعضهم يذكر أكثر من هذا العدد فيضيف القياس، ومبدأ الاستنباط، ونحو ذلك من المبادئ التي يذكرها بعض المناطقة[4].

والذي يظهر أن مبادئ الفكر راجعة إلى مبدأين، وهما: مبدأ الهوية (الذاتية)، ومبدأ السببية، كما سيأتي تفصيل ذلك.

والجهة الثانية: من جهة أن منطق أرسطو ليس قائمًا على هذه القوانين فقط، بل يقوم على مبدأ آخر وهو مبدأ العلية، وعلى هذا فأرسطو لا يحصر القوانين الفطرية في ثلاثة فقط، وهو أيضًا لم يقم منطقه على هذه الثلاثة القوانين فقط.

وقد اختلفوا في طبيعة هذه القوانين الثلاثة هل هي قوانين للأشياء أم قوانين للفكر؟ ومعنى هذه المسألة: هل هذه القوانين مجرد مثال للطريقة التي يجب أن نفكر بها في الأشياء أم أن الأشياء الواقعية في حقيقتها مرتبطة بهذه القوانين؟ وقد اختلفوا في ذلك على قولين[5]:

---

(١) مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٥٥).

(٢) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٤٣).

(٣) انظر: مدخل جديد للفلسفة، لبدوي ص(١٦٠).

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٢٤٠)، ومدخل للمنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٥٥).

(٥) انظر: مدخل إلى المنطق الصوري، لمحمد مهران ص(٥١).

القول الأول: أن هذه القوانين قوانين للفكر وللأشياء، ولهذا صرح جوزيف بأنها قوانين فكرية وأنطلوجية - وجودية - بمعنى: أن التفكير الصحيح لا يكون صحيحًا إلا إذا سار على مقتضى هذه القوانين، لا أن كل تفكير لا بد أن يسير على هذه القوانين، ولا يمكن أن يخرج عنها، إذ لو كان الأمر كذلك لامتنع الوقوع في الخطأ، وكذلك لا يمكن أن يوجد في الواقع شيء مخالف لهذه القوانين ثم يكون صحيحًا أبدًا، وهذا القول هو القول الصحيح.

القول الثاني: ذهب غالبية المناطقة المحدثين إلى أنها ليست قوانين للأشياء، بل ذهب بعضهم إلى أنها ليست حتى قوانين للفكر؛ لأنها لا تقرر شيئًا عن فكر أي إنسان، فإذا أخذنا - مثلًا - قانون التناقض في صيغته المنطقية، وهي أنه لا يمكن لأي قضية أن تكون صادقة وكاذبة معًا، لرأينا أنه لا يعني عدم إمكاننا أن نفكر في قضية ما بطريقة تكون عليها القضية صادقة كاذبة معًا، ولو كان يعني ذلك لكان قانونًا كاذبًا لا محالة، فليس هناك استحالة في أن يفكر الإنسان بطريقة غامضة أو غير متسقة، فلو كانت هذه القوانين تعبر عن مبادئ منطقية للزم عن ذلك ألا يفكر إنسان ما بطريقة متناقضة.

وهذا القول غير صحيح، لأنه مبني على سوء فهم لحقيقة القول الأول كما سبق.

شرح قوانين الفكر:

القانون الأول: مبدأ الذاتية، ويسمى أيضًا مبدأ الهوية، وهو المبدأ الذي ترجع إليه كل المبادئ الثلاثة الأخرى، وحقيقته: أن ذات الشيء لا تتغير ولا تتبدل، فالشيء لا يكون غير ذاته، فكل ما هو هو، وبعبارة رمزية: كل أ هو أ.

وهذا المبدأ يشمل أمرين: **الأول:** أن الشيء لا يمكن أن يكون غير نفسه، **والثاني:** أن غير الشيء لا يمكن أن يكون الشيء نفسه، بل كل شيء له ماهية خاصة به، فالماهيات لا تتداخل أبدًا، فالنار تبقى نارًا ما دامت حقيقتها باقية، والماء يبقى ماءً ما دامت حقيقة الماء باقية.

فمبدأ الذاتية إذن يعبر عن علاقة الفرد الجزئي مع نفسه، بحيث إذا تغيرت الظروف من حول الشيء ظل الشيء هو هو.

وقد عبَّر برادلي[1] عن هذا المبدأ بقوله: «إن ما هو حقيقي هو حقيقي دائمًا، وما هو كاذب هو كاذب دائمًا»[2]، ويقول أيضًا: «إذا ما صدق اللفظ مرة فهو صادق دائمًا، وإذا ما كذب فهو كاذب دائمًا، فالصدق لا يتوقف على أهوائي أنا، كلا، ولا هو يتوقف على تغيير الظروف والمصادفة، فغيِّر ما شئت من ظروف المكان أو الزمان وغيِّر ما شئت في الحوادث والسياق فلن تجعل صدق القول بهذا التغيير باطلًا، إن القول الذي أقوله مرة، إذا كان صادقًا، فسيظل صادقًا إلى الأبد»[3] ويقول جون مل: «إن ما هو حقيقي في صورة ما يكون حقيقيًا في كل الصور الأخرى التي تحمل نفس المعنى»[4].

القانون الثاني: مبدأ عدم التناقض، وحقيقته: أن الشيء لا يمكن أن يكون هو ونقيضه في الوقت نفسه، فالشيء لا يمكن أن يوجد ولا يوجد في آن واحد، فإذا ثبت للشيء حال معين فإنه يستحيل أن يثبت له حال آخر مناقض لما ثبت له في نفس الوقت، فلا يمكن أن يكون الإنسان حيًّا ميتًا في آن واحد، ولا يمكن أن يكون الشيء ساكنًا ومتحركًا في نفس الوقت، ولهذا عُرِّف النقيضان بأنهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان، فالشيء لا يمكن أن يخلو منهما، بل لا بد من وجود أحدهما وارتفاع الآخر، ويعبر عن هذا المبدأ بعبارة رمزية: أن (أ) لا يمكن أن يكون (أ) ولا (أ) في

---

(١) هو فيلسوف إنكليزي، ولد سنة ١٨٤٦م، متأثر بفلسفة كانت، من كتبه محاولات في الحقيقة والواقع،. انظر: معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي ص(١٥٦).

(٢) الفلسفة ومنطق العلم، لعلي عبد المنعم ص(٣٨).

(٣) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٥٥)، وانظر: مدخل جديد للفلسفة، لبدوي ص(١٣٩).

(٤) الفلسفة ومنطق العلم، لعلي عبد المنعم ص(٣٨).

نفس الوقت.

وقد عبر أرسطو عن هذا المبدأ فقال: «من الممتنع حمل صفة وعدم حملها على موضوع واحد في نفس الوقت وبنفس المعنى»[1]، ويقول أيضًا: «يمتنع أن يحصل نفس المحمول وألا يحصل في نفس الوقت لنفس الموضوع ومن نفس الجهة»[2] وعبر عنه بعضهم فقال: «إن نفس الشيء لا يمكن أن يحتوي ولا يحتوي على نفس الصفة في نفس الوقت»[3].

وقد اعترض كانت على تصوير هذا المبدأ بهذا التصوير، لأن لفظ «في آن واحد» أو لفظ «في نفس الوقت» يعني الارتباط بزمان معين، وهذا المبدأ لا يتعلق بزمن، بل هو فوق الزمان.

والجواب: أن قولنا «في آن واحد» ونحوه لا يدل على الزمان إلا في الأمور الجزئية، بمعنى في حالة انطباقه على الفرد الجزئي لا من حيث الحقيقة الكلية، مثل قولنا: «لا يمكن أن يكون الحي ميتًا في نفس الوقت، فهذا الكلام متعلق بالفرد المعين لا بالحقيقة من حيث إطلاقها[4].

وقد نسب إلى هيجل أنه كان منكرًا لهذا المبدأ، وقد استظهر بعض الباحثين في فلسفته أنه لم يكن منكرًا له وإنما كان مخالفًا في حقيقته مع إقراره بثبوته[5].

القانون الثالث: مبدأ الثالث المرفوع، وحقيقته: أنه يمتنع أن يكون الشيء لا موجودًا ولا معدومًا، أي يمتنع سلب النقيضين عن الشيء، فهو مكمل لمبدأ عدم

(١) انظر: المرجع السابق ص(٣٩).

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١٧١).

(٣) الفلسفة ومنطق العلم، لعلي عبد المنعم ص(٤٠).

(٤) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٤٦).

(٥) انظر: مدخل جديد للفلسفة، لبدوي ص(١٥٩).

التناقض، فالقضية إما أن تكون صادقة أو تكون غير صادقة، ولا يمكن أن تكون لا صادقة ولا كاذبة، وقد عبر أرسطو عن هذا المبدأ فقال: «لا وسط بين النقيضين»[1]، وعبر عنه بعضهم بقوله: «النقيضان لا يمكن أن يكونا كاذبين معًا، بل يلزم أن يكون أحدهما صادقًا والآخر كاذبًا، كما لا يمكن أن يكونا صادقين معًا»[2].

وهذه المبادئ الثلاثة أرجعها بعضهم إلى مبدأ واحد وهو مبدأ عدم التناقض، وبعضهم أرجعها إلى مبدأ الذاتية.

والأضبط هو أن ترجع هذه المبادئ إلى مبدأ الذاتية، وذلك لأن مبدأ الذاتية يقرر أن الشيء يبقى هو هو ما دامت حقيقته باقية حتى ولو تغيرت الظروف من حوله زمانًا ومكانًا، فإذا بقي الشيء هو هو فإنه يستحيل أن يثبت معه نقيضه الذي هو عدم وجوده مثلًا، فمبدأ الذاتية قائم على إثبات حقائق الأشياء، ولا يتصور التناقض إلا بين حقائق مختلفة، ولا يتصور وجود حقائق مختلفة إلا بعد تصور ثبوت وجودها، فمبدأ عدم التناقض إذن مبني على مبدأ الذاتية، فتحصَّل أن مبدأ الذاتية أصل المبدأين الآخرين، وهما: مبدأ عدم التناقض ومبدأ الثالث المرفوع.

وعلى هذا يقال: إن المبادئ الفطرية التي أقام عليها أرسطو منطقه (الحد) منحصرة في مبدأين فقط، وهما: مبدأ الذاتية، ومبدأ السببية، وبيان ذلك فيما يتعلق بمبدأ الذاتية: أن أرسطو إنما جاء بمنطقه ليقرر ثبات حقائق الأشياء التي نفتها السوفسطائية، فقرر أن كل شيء له ماهية ثابتة لا تتغير، ولا يشاركه فيها غيره، وأن العلم الصحيح بالشيء هو الوصول إلى تلك الحقيقة الثابتة، وهذه هي حقيقة مبدأ الذاتية.

وأما بالنسبة لمبدأ السببية، وحقيقته: أن لكل حادث سببًا، فلا يمكن وجود حادث دون تصور أن يكون له سبب، وحقيقة هذا المبدأ راجعة إلى تأثر الموجودات بعضها

---

(١) المنطق وفلسفة العلم، لعلي عبد المعطي ص(٤٠).

(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ببعض، وهذا يقتضي بالضرورة أن تكون هناك أشياء ثابتة يؤثر بعضها في بعض[1]، وبهذا الاعتبار فمبدأ السببية مرتكز على مبدأ الذاتية والهوية السابق، ولكنه يختلف عنه من جهة أن هذا المبدأ يبين علاقة الشيء بغيره، وأما مبدأ الذاتية فإنه يبين علاقة الشيء بنفسه.

ويظهر ارتباط الحد بمبدأ السببية من جهة أن المناطقة جعلوا الفصل الذي هو الصورة علة وجود الجنس الذي هو مادة الشيء، وقد شرح التفتازاني هذا الكلام فقال: «الجنس محتاج إلى الفصل من جهة أنه أمر مبهم، لا يتحصل معقولًا مطابقًا لما في الأعيان من الأنواع الحقيقية إلا إذا اقترن به فصل، لأنه الذي يُحصّل طبيعة الجنس ويقررها، ويعينها ويقومها نوعًا، وهذا معنى علية الفصل للجنس، وحاصله: أنه الذي به يتخصص الجنس، أي يصير حصة حصة، ولذا نقل الإمام – ويقصد الرازي – عن أبي علي – ويقصد ابن سينا – أن الفصل علة لحصة النوع من الجنس، وإن كان صريح عبارته أنه علة لطبيعة الجنس، بمعنى أن الصورة الجنسية ليست متحصلة بنفسها، بل مبهمة محتملة لأن تقال على أشياء مختلفة الحقائق، وإذا انضافت إليها الصورة الفعلية تحصلت، وصارت معينًا أحد تلك الأشياء»[2]، ولما كان الحد مبنيًا على إثبات السببية نازع في حقيقته بعض من ينكر العلية بين الأشياء كالأشاعرة؛ فإنهم خالفوا المناطقة في جعل الفصل علة لوجود الجنس[3].

وبهذا التقرير يظهر أن مبدأ الذاتية مرتبط بأصل فكرة الحد، وأما مبدأ السببية فمرتبط بتفاصيل الحد، ولما كان الأمر كذلك فإنا سنقتصر على بحث مبدأ الذاتية

---

(١) الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي ص(٤٧٢).

(٢) شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني (١/ ٤٢٢)، وانظر: شرح المواقف، للجرجاني (٣/ ٦٠).

(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٠٠).

فقط لأهميته ولكثرة الاضطراب والإشكالات فيه ولقوة تعلق الحد الأرسطي به.

حقيقة مبدأ الذاتية

ترجع حقيقة مبدأ الذاتية إلى أن كل شيء يختص بحقيقة خاصة به، وأنه لا يمكن أن ينتقل الشيء إلى حقيقة أخرى مع بقاء طبيعته الأولى التي كان بها هو هو، وهذا يستلزم اختلاف الأشياء في الحقائق، وأن العالم مكون من حقائق مختلفة، كل حقيقة منفصلة عن الأخرى، فالماء ليس هو الحجر، لأن الماء اختص بحقيقة ليست موجودة في الحجر، ولا يمكن أن ينتقل الماء إلى حقيقة الحجر ما دامت طبيعته التي جعلته ماءً باقية، ولا ينتقل إلا إذا تغيرت الطبيعة التي كان الماء بها ماءً.

فحقائق الأشياء لا تتغير إذن إلا بتغير طبيعتها التي اختصت بها، وهذا يعني أن الشيء لا يتغير بتغير الزمان والمكان أو بتغير أي شيء آخر ليس داخلًا في طبيعته التي كان بها.

وهذا المبدأ مبدأ فطري أثبته أرسطو، وأقام نظريته في العلم على مقتضاه، فبنى قواعد منطقه عليه وعلى ما يستلزمه، وتقرير هذا المبدأ هو الذي يمكن به الرد على شبهة السوفسطائية - وغيرهم من الشكاك - الذين أنكروا حقائق الأشياء، وأنكروا أن تكون ثمة حقائق ثابتة، وقرروا أن كل الحقائق في سيلان دائم كما سبق شرحه عندهم، فبدأ أرسطو في الرد عليهم بإثبات أن كل شيء له حقيقة ثابتة لا تتغير إلا إذا تغيرت الأمور التي تقوم عليها ماهية الشيء، فالشيء يحتفظ بذاتيته التي يكون بها رغم الاختلافات التي تطرأ عليه، ولا تتغير حقيقته إلا إذا تغيرت طبيعته التي أوجبت أن يكون كذلك.

والعلم الصحيح بالشيء هو العلم بتلك الحقيقة التي يكون الشيء بها، فمن أراد أن يعلم بالشيء فلا بد أن يحصل تلك الذاتية التي كان الشيء بها، وإلا فهو لم يحصل

الشيء الذي أراد العلم به.

ومن يتأمل ما ذكره أرسطو في هذا المبدأ يجد أنه أصاب في إثباته وفي بيان فطريته وفي تعليق العلم به، بحيث إن العلم بالشيء لا يكون إلا بالعلم بالشيء كما هو، فكل هذا صحيح، ولكنه وقع في خطأ كبير ترتبت عليه لوازم كثيرة، وهو تحديد ما يتحصل به مبدأ الذاتية، فإنه حين قرر فطرية ذلك المبدأ وأهميته في العلم والمعرفة، أراد أن يبين ما يتحصل به مبدأ الذاتية، بمعنى أنه أراد أن يبين كيف يكون الشيء هو هو، فقرر أن ذاتية الشيء لا تتحصل إلا بالماهية الكلية التي لا تكون ضمن المحسوسات، فالشيء المحسوس لا يتحقق به مبدأ الذاتية (الهوية)، وإنما يتحقق بما يوجد معه من الماهية الكلية، فلو انتفت تلك الماهية الكلية لانتفت هوية الشيء وذاتيته، فلا يكون هو هو، فأضحت النتيجة: أن العلم بالشيء كما هو لا بد أن يكون بإدراك تلك الماهية الكلية.

وهذه الماهية الكلية التي يتحصل بها مبدأ الذاتية يسميها أرسطو وأتباعه بجوهر الشيء، ولهذا قالوا: إن الحد لا يكون إلا ببيان جوهر الشيء، وقد بين الفارابي معنى الجوهر في تقريرهم ذلك فقال: «تسمع المتفلسفين يقولون: الحد يعرّف جوهر الشيء، ويدلّ قوامه على جوهر الشيء، فإنّهم يعنون بالجوهر ههنا: الأشياء التي بالتئام بعضها إلى بعض تُحصّل ذات الشيء، وهي التي إذا عُقلت يكون قد عُقل الشيء نفسه، ملخَّصًا بأجزائه التي بها يقوم ذاته أو ملخَّصًا بالأشياء التي بها قوام ذاته»[1].

وهذه الفكرة - الجوهر - هي الفكرة التي أقام عليها أرسطو منطقه كله، وفي هذا يقول «كاسيرر»[2]: «فكرة الجوهر الأساسية هذه هي التي ترتكز عليها نظريات

(١) الحروف، للفارابي ص(١٠١).

(٢) هو فيلسوف ألماني، ولد سنة ١٨٧٤م، من المتبعين لفلسفة كانت. انظر: معجم الفلاسفة، لجورج طرابيشي ص(٥٠٥).

أرسطو المنطقية الخاصة على الدوام»[1].

والمقصود هنا أن أرسطو قرر أن مبدأ الذاتية لا يتحقق إلا بالماهية الكلية التي لا تتقوم إلا بالصفات الذاتية، وبهذا ظن أرسطو أنه تخلص من الشبهة التي ذكرتها السوفسطائية.

ولكن ما ذكره أرسطو من أن مبدأ الذاتية لا يتحقق إلا بالجوهرية الكلية غير صحيح؛ لأن تلك الجوهرية التي أثبتها مع الحسيات ممتنعة الوجود، وذلك لأن الأمور الكلية يستحيل وجودها في الخارج كلية، ولا توجد كلية إلا في الذهن فقط، وعلى هذا فجوهر الشيء لا يمكن أن يكون راجعًا إلى تلك الماهية الكلية.

والتصور الصحيح لجوهر الشيء هو أن يقال: إن جوهر الشيء هو مجموع ما للشيء من خواص، فمتى ما تحققت للشيء المعين الصفات الخاصة به تحقق وجوده في الخارج، وبالتالي تتحقق هويته وجوهريته، فإن من رأى البرتقالة، وحصل لونها وشكلها بالنظر، وطعمها بالذوق، ورائحتها بالشم، فقد حصل مجموع الصفات الخاصة التي لا تكون البرتقالة إلا بها، فذاتية البرتقالة هي تلك الصفات الملازمة لها، وليست شيئًا آخر وراء تلك الخواص.

فالجوهر إذن ليس شيئًا آخر غير مجموع الخواص، فكل شيء ثبتت له خواص معينة فقد ثبت له جوهر معين، وذاتية معينة، وكل شيء انتفت عنه الخواص فقد انتفت عنه الذاتية، والشيء يبقى هو هو ما دامت تلك الخواص، ولا تتغير ذاتيته إلا إذا تغيرت خواصه، فالخواص هي التي تتحكم في ثبوت الشيء وتغيره، والأشياء لا يمكن أن تختلط ما دامت خواصها باقية مختلفة، فالماء لا يمكن أن يختلط بالنار ما دامت خاصية الماء باقية للماء، وخاصية النار باقية للنار.

---

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، لفؤاد زكريا ص(٢٨).

ومما يؤكد هذه الحقيقة: الإحساس الضروري الذي يجده كل عاقل فإن كل عاقل يشعر ويدرك في داخل نفسه أن الأشياء ليست شيئًا واحدًا لا في خواصها ولا في آثارها وأن كل شيء له خاصية يختص بها دون غيره ولهذا فهو يتعامل معها بناءً على ما قام في نفسه وهذا الإحساس أمر ضروري لا يمكن لعاقل سليم العقل دفعه أو التشكيك فيه.

والإدراك الصحيح للشيء يكون بإدراك تلك الخواص، فمن أدرك خواص النار فقد أدرك ذاتية النار وحقيقتها، ومن أدرك خواص البرتقالة فقد أدرك ذاتية البرتقالة وحقيقتها، فالعلم بالأشياء مرتبط بالعلم بخواصها، فيكون العلم صحيحًا إذا تعلق بالخواص الصحيحة للشيء، ويكون خاطئًا إذا تعلق بخواص ليست هي خواص الشيء، فالمقياس الذي يرجع إليه في تقييم العلم بالأشياء هو إدراك الخواص لا إدراك الماهية الكلية كما قرر أرسطو.

وقد قابل أرسطو في إثباته للجوهر أتباع المذهب الحسي فأنكروا وجود الجوهر، ونقدوا ما ذكره أرسطو وقرروا أن فكرة الجوهر فكرة دخيلة على العقل البشري أدخلها أرسطو وأتباعه، وهم إنما أنكروا الجوهر بناءً على أنه غير مدرك بالحس، وكل ما لا يدركه الحس فإنه باطل في زعمهم، وفي بيان موقف الحسيين من فكرة الجوهر يقول هيوم: «لو أننا أعطينا لوحًا من الخشب، وكان هذا اللوح هو ما نراه وما نلمسه، وما ندركه فيه عن طريق سائر الحواس فحسب، هو ذلك ولا شيء وراء ذلك، فإنه ينتج من ذلك أن مادته أو جوهره المادي ليس إلا اسمًا فارغًا لا يدل على شيء...... هو مجرد كلمة نتغنى بها من آثار فلسفة بليت وعفي عليها، إني قد أنشر هذا اللوح من الخشب بالمنشار، وقد أحرقه حرقًا، وقد أختبره بواسطة الاختبارات الكيميائية والفيزيائية، وقد أفعل كل هذا في لوح الخشب، ولكني لن أصل أبدًا إلى معرفة جوهره، ولن أجد فيه مطلقًا إلا ما تظهرنا عليه

حواسنا»[١].

وهذه الحجة هي بعينها ما استدل به باركلي على نفي الجوهر المادي[٢].

وأصل الإشكال عندهم هو أنهم اعتقدوا أن الجوهر شيء آخر غير مجموع ما له من خواص، فلما اعتقدوا أن ما يدركونه بالحواس من صفات الشيء تعتبر فرعًا لشيء آخر وراءها وهو الجوهر، نفوه وأنكروه، لأن إثباته لا يستقيم مع أصولهم، وفي هذا يقول زكي نجيب: «لو كان الجوهر أصلًا وصفاته فروعًا طرأت عليه.... لأمكن لنا أن نتصور كيف يكون الجوهر بغير صفاته، فحاول إن استطعت أن تزيل عن البرتقالة شكلها ولونها وطعمها وسائر صفاتها البادية للحواس، وقل لي بعد ذلك ماذا يبقى منها بين يديك؟ لا شيء، وهذا العدم هو الجوهر المزعوم»[٣].

وهذا الكلام مبني على أن الشيء المعين مكون من أمرين: جوهر وصفات قائمة بالجوهر، وهذا غير صحيح، فالشيء المعين ليس إلا مجموع خواص اجتمعت فتحصل منها حقيقة معينة وذات معينة، وتذهب هذه الذاتية وتضمحل إذا ذهبت هذه الخواص واضمحلت، فلا يوجد شيء في الخارج بلا صفات خاصة به، وكل شيء انتفت عنه الصفات الملازمة فقد انتفت حقيقته، فالجوهر يقوم بمجموع الخواص لا بصفة واحدة.

فتحصل مما سبق أن أصل الإشكال في مسألة الجوهر (الذاتية) مشترك بين أرسطو وبين الحسيين، وهو أنهم اعتقدوا أن الجوهر شيء آخر غير الخواص، وأن ذاتية الشيء لا تتحقق إلا بذلك الشيء، فأقر به أرسطو فأثبت مبدأ الذاتية.

---

(١) باركلي، ليحيى هويدي ص(٧٦).

(٢) انظر: المرجع السابق ص(٦٦ – ٧٤).

(٣) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٢٤٤).

وأما الحسيون - ما عدا جون لوك فإنه قد أثبت الجوهر ولكنه نفى علمه به[1] - فإنهم أنكروا فكرة الجوهر فنفوا مبدأ الذاتية، وفي هذا يقول زكي نجيب على لسان هيوم: «لو كان ما أراه انطباعًا واحدًا في لحظة واحدة، لما كان ثمة داع لهذا المبدأ - مبدأ الذاتية - لأن المبدأ يقتضي أن يكون هناك حالتان أو انطباعان على الأقل، يتلو أحدهما الآخر في لحظتين مختلفتين، ثم أقول عن الانطباع الثاني إنه هو الأول»[2]، ويقول زكي نجيب، في بيان إنكار مبدأ الذاتية عند الوضعية المنطقية: «مبدؤنا - إذن - هو أن الذاتية التي نخلعها على أي شيء لنجعله كائنًا واحدًا، على الرغم من أنه في حقيقته مجموعة كبيرة من حالات مختلفة إنما تنشأ حينما يكون انزلاق الخيال خلال هذه الحالات سهلًا يسيرًا، فتوهمنا سهولة الانتقال من حالة إلى الحالة التي بعدها فالتي بعدها وهكذا، بأن هذه الحالات في حقيقتها كائن واحد ذو ذاتية واحدة»[3].

ولهذا فسر أصحاب الوضعية المنطقية وحدة الأشياء بكونها سلسلة من الأحداث المتتالية فقط، ولا تكون وحدة لشيء معين، وفي هذا يقول زكي: «فالفرد الواحد من الناس - أنا وأنت - لا وحدانية فيه إلا ما يخلفه الوهم، أما حقيقته فهي سلسلة من حالات متعاقبة منذ يولد حتى يموت، فهو في الحقيقة سيرة من حوادث، لا ذاتية واحدة متصلة الوجود على مر أيام العمر»[4].

وهذه الأقوال مبنية على مقدمة باطلة، وهي أنه لا وجود للجوهر إلا بالمعنى الذي يكون الجوهر فيه شيئًا آخر وراء المحسوسات، وأنه إذا لم يدرك هذا الجوهر فلا جوهر للشيء إذن، وهذا غير صحيح، بل الجوهر أمر ثابت للشيء بثبوت الخواص

(١) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي(الفلسفة الحديثة)، لمحمد أبو ريان ص(١٧٠)، ونحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٢٤٤).

(٢) ديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٥٨).

(٣) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٢٤٧).

(٤) المرجع السابق، نفس الموضع.

له، وليس هو شيئًا آخر غير الخواص، ولكنهم اعتقدوا أنه إذا بطل الجوهر الذي أثبته أرسطو - وهو الجوهر الكلي - أنه لا جوهر آخر للشيء، وغفلوا عن أن ثمة معنى آخر للجوهر، هو معنى فطري لا يمكن إنكاره إلا بإنكار الأشياء في الخارج، وهو مجموع خواص الشيء.

وقد استند الحسيون، وخاصة الوضعيين منهم إلى دليل آخر في نفي مبدأ الذاتية (الجوهر)، وهو الاعتماد على الاكتشافات العلمية، وذلك أن مبدأ الذاتية يفترض في الشيء المعين أن يكون هو هو، متصفًا بالثبات وعدم التغير، ولكن اكتشافات العلم الحديث أثبتت لنا أن عالمنا لا يعرف الثبات ولا السكون، وإنما هو في تغير دائم، وفي بيان هذه الحجة يقول زكي نجيب: «يقوم المنطق الأرسطي أول ما يقوم على افتراض أن الشيء الواحد المعين يحتفظ بذاتيته، وقد يكون هذا الافتراض هو نفسه ما تنطوي عليه حياتنا اليومية...... ولكن ماذا تكون الحال إذا ما تحدثنا بلغة العلم الحديث فقلنا: إن هذه المنضدة التي تبدو للعين المجردة شيئًا واحدًا إن هي في الحقيقة إلا كومة هائلة من الذرات الصغرى التي لا تنفك متحركة متغيرة من أوضاع كهاربها؟ إنها وإن تكن قد حافظت على الإطار الخارجي لشكلها محافظة نسبية، إلا أن حشوها في تغير دائب لا ينقطع، إنها في حقيقتها سلسلة من حالات أو من حوادث، أفنكون على صواب إذا قلنا للعالم الطبيعي الذري: تمسك بأهداب المنطق الأرسطي، واحسب هذه المنضدة شيئًا واحدًا بذاته حتى لا تجاوز قانون الذاتية؛ لأنه قانون من قوانين الفكر، كلا، إنه لو أخذ بنصحنا كان خائنًا لعلمه»(١).

ولكن ما قرره هؤلاء من بطلان مبدأ الذاتية بناءً على أنه مخالف للاكتشافات العلمية باطل، ويدل على بطلانه أمور منها:

(١) نحو فلسفة علمية، لزكي نجيب ص(٢٧).

الأمر الأول: أن هذا الاستدلال اشتمل على خطأ منهجي، وهو الخلط بين الموقف الطبيعي والموقف العلمي في إدراك الأشياء، والحكم على ما يدركه الموقف الطبيعي بما يكتشفه الموقف العلمي، وهذا غير صحيح، لأن كلًّا من الموقفين له طبيعته الخاصة في النظر إلى الأشياء، وكل منهما له مجاله وغرضه الخاص به، فكما لا يصح أن نحكم على الموقف العلمي بما يقتضيه الموقف الطبيعي، كذلك لا يصح أن نحكم على الموقف الطبيعي بما يقتضيه الموقف العلمي، فلا يصح أن نحكم على صورة البرتقالة التي تحصل بالموقف الطبيعي بالبطلان لأجل مخالفتها لصورتها في الموقف العلمي، لأن كلًّا له طريقته في إدراك الشيء، وفي بيان هذا يقول فؤاد زكريا: «من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم، إذ إن كلًّا من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تمامًا عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تمامًا لمجالها»[1].

فلا يصح أن نبطل صورة الكتاب في الميكروسكوب (المكبر) استنادًا إلى عجز التلسكوب (المصغر) عن إدراكه، لأن التلسكوب لم يوضع لإدراك الأمور الصغيرة، ولا يصح أن نُبْطل وجود النجوم والمجرات بناءً على عدم إدراك الميكروسكوب، لأن الميكروسكوب لم يوضع لها، وكذلك لا يصح أن نبطل صورة الشيء في الإدراك الطبيعي بناءً على أن تلك الآلات لم تدركها كما هي عليه في الموقف الطبيعي؛ لأنها لم توضع لتحصل ما يمكن للموقف الطبيعي أن يدركه.

فتحصل أن كل إدراك له مجاله الخاص به، فالموقف الطبيعي يحكم في العالم الطبيعي، والموقف الميكروسكوبي يحكم في العالم الصغير، والموقف التلسكوبي يحكم في العالم الكبير، والخلط بين هذه المجالات يؤدي إلى نتائج باطلة حتمًا، وفي بيان هذا تقول «سوزان ستبنج»: «لا شيء سوى الفوضى يمكن

(١) نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، لفؤاد زكريا ص(٢٠).

أن ينتج عن... الخلط بين اللغة التي تستخدم استخدامًا سليمًا للتعبير عن الأشياء المحيطة بنا، وعن معاملاتنا اليومية، وبين اللغة المستخدمة لغرض المناقشة الفلسفية والعلمية.... إن النظريات الحديثة في الفيزياء تؤدي على أي نحو إلى إثبات بطلان المادية، أو يمكن استخدامها في تقديم أية حجج مؤيدة للمثالية»[1]، ويقول «تولمين»: «ليس من حق العالم أن يشك في أي تفسير للتجربة تقدمه اللغة اليومية المعتادة بحجة أن هذه اللغة تخفق فيما تتصدى له، ذلك لأن اللغة اليومية تصف موضوعات تجربتنا على نحو يحقق أغراضنا المعتادة أكمل تحقيق... فالمنضدة التي أكتب عليها صلبة، وكذلك الحال في الكرسي الذي أجلس عليه، ومن حقي أن أتخذ أيًا منهما مثلًا للشيء الصلب عندما أقوم بتعليم أي شخص فكرة الصلابة، وعلى أساس معرفتي بصلابتها أبني اقتناعي بأنني إذا اصطدمت بأي منهما في الظلام فسوف أصاب بكدمة»[2].

الوجه الثاني: أن الاكتشافات العلمية لم تنته بعد، ولم تصل إلى النهاية باعتراف علماء الفيزياء من أن العالم الذري لم يعرف بشكل كامل[3]، فكيف نحتكم إلى علم لم ينته بعد؟! ولم يصل إلى اليقين في انتهاء نتاجه، ولماذا نحتكم إلى العلم في مرحلته هذه، وما يدرينا أن يثبت العلم في مراحله القادمة وجود الجوهر؟! فكيف نشكك في الأمور الفطرية الثابتة بيقين بتلك النتائج التي يقرر علماؤها بأنه يمكن أن تتغير مع الزمن؟!

الوجه الثالث: أن من اكتشف تلك الاكتشافات العلمية لم يغير تعامله مع الأشياء بناءً على ما يتوافق مع طبيعة الشيء في الموقف العلمي، فالعالم الذي اكتشف صورة

(١) المرجع السابق ص(٢٢).

(٢) المرجع السابق ص(٢٣).

(٣) انظر: العالم بين العلم والفلسفة، لجاسم حسن العلوي ص(١٦٧).

أخرى للمنضدة ما زال يكتب عليها ويضع عليها منظاره، فلو أخذ بما اكتشفه عن المنضدة لما كتب عليها؛ لأنه كيف يكتب الإنسان على جبال شاهقة وأودية سحيقة؟! ولو أخذ بما اكتشفه عن الكرسي لما جلس عليه؛ لأنه كيف يجلس على شيء متحرك وفي سيلان دائم، بل لما استطاع أن يسير على الأرض؛ لأنه سوف يغرق في تلك الذات المتحركة السيالة، وهذا كله يؤكد ضرورة التفريق بين النواحي المختلفة في إدراك الشيء المعين.

وقد أنكر هذا المبدأ «مبدأ الذاتية» طوائف أخرى مختلفة في المستند والمأخذ ومن هؤلاء أتباع المادية الجدلية، وقد أكثر الناس من نقدهم وبيان تناقضاتهم[1].

***

(١) انظر: نقض أوهام المادية الجدلية للبوطي ص(١٠٩) والموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء القسم الثاني (١١٩٢).

الأصل الثاني
القول بوجود المعاني الكلية في الخارج

أولًا: تعريف الكليات:

يطلق على الكليات أسماء كثيرة منها: المحمولات الخمس؛ لأنها تحمل على غيرها ومنها: المعاني المجردة؛ لأنها مجردة عن العوارض الحسية[1].

إلا أن أكثر الألفاظ استعمالًا في كتب المنطق لفظ الكليات، والكليات جمع كلي، واللفظ الكلي هو: اللفظ الذي يصدق معناه على كثيرين، كالإنسان، والحيوان والشجر والحجر، ونحو ذلك، فهذه الألفاظ تصدق على أفراد كثيرة تدخل تحتها، وفي مقابل الكلي اللفظ الجزئي، وهو اللفظ الذي لا يصلح معناه إلا لواحد فقط، كأسماء الأعلام.

وفي بيان حقيقة الكلي يقول ابن سينا: «هو الذي نفس تصور معناه لا يمنع الشركة فيه»[2]، ويقول أيضًا: «الكلي هو الذي يدل على كثيرين بمعنى واحد متفق»[3]، ويقول ابن رشد: «الكلي الذي من شأنه أن يحمل على أكثر من واحد، مثل حمل الحيوان على الإنسان والفرس وسائر أنواع الحيوان»[4]، ويقول الساوي: «الكلي هو الذي

(١) انظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبة ص(٥٥٦) والمعجم الفلسفي لعبد المنعم الحفني ص(٣٠٧)، والمعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٣٥٧).

(٢) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (١/ ١٤٩).

(٣) النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ١٢).

(٤) تلخيص منطق أرسطو، لابن رشد (٣/ ٩١).

معناه الواحد في الذهن يصلح لاشتراك كثيرين فيه، كالإنسان والحيوان»[1].

ومعنى هذا الكلام: أن الكلي أمر مطلق ليس مقيدًا بجزئي معين، بل هو صالح لاشتراك جزئيات كثيرة فيه، سواء كانت تلك الجزئيات موجودة أو يمكن أن توجد، فالكلي يصدق على تلك الجزئيات من غير أن يكون مرتبطًا بطبيعة واحد بعينه، فهو أمر مجرد عام يشمل كل ما يدخل تحته من أجزاء، ولا يرتبط بخصائص الأجزاء، وإنما يتعلق بالأمور المشتركة بينها فقط.

وهذا المعنى الكلي من أكثر المسائل التي دار فيها الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم، وهي من أشد المسائل غموضًا[2]، ولأجل ذلك كثر فيها الاضطراب والاشتباه، وهي مع هذا من الأصول التي يترتب عليها كثير من العلوم والمعارف.

وممن نص على صعوبة البحث في الكليات أرسطو، فإنه لما ذكر المسائل الغامضة ذكر منها البحث في مسألة الكليات، فقال: «إنا لمضطرون أن نتصفح أولًا المسائل الغامضة، التي لنا أن نذكرها في العلم المطلوب ههنا........ وأيضًا باضطرار ينبغي لنا أن نطلب هل ينبغي لنا أن نقول: إن الجواهر هي المحسوسات فقط أو نقول إن جواهر أخر غير هذه المحسوسات»[3]، ويقول مؤلف إيساغوجي: «أقول أولًا فيما يتعلق بالأجناس والأنواع إنني لن أتعرض للبحث فيما إذا كانت حقائق بذاتها أم مجرد إدراكات ذهنية، وعلى أنها حقائق ذاتية هل هي حسية أم غير حسية، وفيما إذا كانت مفارقة أم لا تقوم إلا في المحسوسات، ووفقًا لها: فتلك مشكلة مستعصية، تقتضي بحثًا أوسع، ومن نوع آخر تمامًا»[4].

(١) البصائر النصيرية، للساوي ص(٣٤).

(٢) انظر: المعجم الفلسفي لصليبا (٢/ ٢٣٩).

(٣) ما بعد الطبيعة، لأرسطو - مع تفسير ابن رشد - (١/ ١٦٥، ١٧٢).

(٤) إيساغوجي، لفرفوريوس الصوري - ضمن منطق أرسطو - لبدوي (٣/ ١٠٥٧).

ويقول الغزالي عن المعنى الكلي: «هو من أغمض ما يدرك وأهم ما يطلب إذ جميع المعقولات فرع لتحقيق هذه المعاني»[1] ويقول أيضًا عن المعنى الكلي: «هو من أدق ما ينبغي أن يدرك في المعقولات»[2].

ويقول أوجست - في بيان صعوبة البحث في الكليات: «وفي العصر الأول (القرن الحادي عشر) كان الاهتمام الفلسفي متجهًا نحو مسألة العام والخاص، ما حقيقة العام؟ وما صلته بالأشياء الجزئية؟ وقد حُلّ هذا المشكل بحلول كثيرة»[3]. وممن قرر صعوبة البحث في مسألة الكليات راسل، فإنه ذكر أن مشكلة الكليات مشكلة صعبة، ليس في تقريرها فحسب، بل حتى في صياغتها أيضًا، واعترف أنه لا يعرف الإجابة على كثير من المشاكل التي تثار حولها[4]، ويقول: «سواء أكان هناك كلي يسمى البياض، أو كانت الأشياء البيضاء معروفة على أنها تلك الأشياء التي لها نوع معين من التشابه مأخوذ كمقياس.... فهذه مسألة لا تعنينا، وهي في اعتقادي مستعصية على الحل تمامًا»[5].

ويقول هنترميد[6] في بيان صعوبة البحث في الكليات وإشكاله: «لقد كانت مشكلة التجريد الدقيق لمكانة التصورات من المشكلات الرئيسية في التاريخ الطويل للفلسفة، ويمكن القول بأن فلسفة العصور الوسطى قد تركزت كلها تقريبًا في خلاف لا نهاية له حول مسألة كون التصورات ذات وجود حقيقي خارج

(١) معيار العلم للغزالي ص(٣٢٨).
(٢) انظر : المرجع السابق ص(٦٤).
(٣) تاريخ الفلسفة، لأوجست ميسر (١/ ١٢٠)، بواسطة: الجانب الإلهي، للبهي ص(٢٨٣).
(٤) فلسفة برتراند راسل، لمحمد مهران ص(١٧٣).
(٥) المرجع السابق ص(١٧٤).
(٦) هو فيلسوف أمريكي، حصل على درجة الليسانس في الأدب، وهو عضو في مجلس تحرير الكتاب السنوي لدائرة المعارف الأمريكية. انظر: مقدمة كتاب الفلسفة أنواعها ومشاكلها.

الذهن..»[1]

وقد بذل كثير من العلماء والفلاسفة جهودًا كثيرة في حل هذه المسألة وبيان تفاصيلها، وقد كان ابن تيمية من أميز من بحث هذه المسألة، ومما يدل على تميزه أنه اجتمع في بحثه لها أمور لم تجتمع لأحد غيره، ومن تلك الأمور:

الأمر الأول: كثرة ذكره لها، وسعة بحوثه فيها، فقد ناقش هذه المسألة في مواطن كثيرة من كتبه، ولا يترك أية مناسبة في التنبيه عليها، بل بلغ به الاهتمام بها إلى أن صنف فيها مصنفًا خاصًّا كما ذكر هو عن نفسه، وذكر أن سبب ذلك عموم الحاجة إلى ذلك وكثرة المنفعة وإزالة الشبهة[2]، وقد قال مرة عن نفسه: «وهذا الأصل - يعني البحث في الكليات - ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة»[3].

الأمر الثاني: اجتهاده في تحرير محل النزاع فيها، وتحرير حقيقة كل قول مقول فيها، ولهذا كان يكرر كثيرًا أن الكلي على ثلاثة أقسام: منطقي وعقلي وطبيعي، وأن أفلاطون يقول بوجود الكلي العقلي في الخارج، وأن أرسطو يقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ولا يقول بوجود العقلي كما فعل أفلاطون[4].

الأمر الثالث: تحريره لسبب الخلاف في هذه المسألة، وبيانه للغط فيها، فإنه كثيرًا ما يذكر بأن من قال بوجود الكليات في الخارج اختلط عليه ما في الذهن بما في الخارج، فظن أن كل ما يتصور في الذهن يمكن أن يقع في الخارج، وبيانه لعدم صحة هذا الأمر.

(١) الفلسفة أنواعها ومشاكلها، لهنتر ميد ص(٧٢).
(٢) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٩٥).
(٣) درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٢١٦).
(٤) انظر: الصفدية، لابن تيمية ص(٢٩٥).

الأمر الرابع: اهتمامه الكبير بشرح المعنى الصحيح لوجود الكليات، وتقرير أن وجودها لا يكون إلا في الذهن فقط، وبيانه لعلة ذلك، وبيانه أيضًا لكيفية حصول المعنى الكلي في الذهن، وعلى أي جهة يكون، وشرح العلاقة بين ما في الخارج وما في الذهن بكلام طويل.

الأمر الخامس: تتبعه للآثار المترتبة على كل قول، وإطالة النقاش في شرح ذلك، وبيان مواطن الغلط فيها، فلقد تتبع المسائل التي تأثرت بالقول بوجود الكليات في الخارج ونبَّه على الخطأ الذي وقع فيها، ومن كلامه لما ذكر القول الصحيح في وجود الكليات وأن وجودها وجود ذهني قال: «وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه، كما تقدم، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس، حتى في وجود الرب تعالى ...... ومن علم هذا علم كثيرًا مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات»[(1)].

فاجتماع هذه الأمور في بحث ابن تيمية للكليات يجعله من أميز من بحث هذه المشكلة، وحري أن يجمع كلامه المتناثر في كتبه عن هذه المسألة الهامة في بحث خاص.

ثانيًا: أنواع الكليات:

ذكر المناطقة أن الكليات تنقسم إلى خمسة أقسام هي: الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، والعلة في انحصارها في خمسة هي: أن الكلي بالنسبة لما تحته من أفراد لا يخلو من أن يكون تمام ماهيته أو جزءًا منها أو خارجًا عنها.

فإن كان تمام ماهية ما يقع تحته فهو النوع، وذلك مثل: إنسان، فهذا الكلي هو تمام

(١) درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٢١٦).

ماهية كل ما يصدق عليه.

وإن كان الكلي ليس تمام الماهية وإنما هو جزء لها، فإن كان جزأها المشترك بينها وبين غيرها، فهو الجنس، مثل: حيوان، فإنه جزء ماهية الإنسان، ولكنه يصدق عليه وعلى غيره من الحيوانات.

وإن كان الكلي جزء الماهية ولكنه ليس مشتركًا بينها وبين غيرها، فهو الفصل، مثل: ناطق بالنسبة للإنسان، فهو جزء من ماهية الإنسان، وهو أيضًا خاص بها.

وأما إن كان الكلي خارجًا عن الماهية، ليس داخلًا فيها، فهو إما أن يكون خاصًا بالماهية، فهو الخاصة، مثل: الضاحك بالنسبة للإنسان، فهو غير داخل في ماهية الإنسان، وهو مع ذلك خاص به.

وأما إن كان الكلي خارجًا عن الماهية، ولكنه ليس خاصًا بها، وإنما يصدق عليها وعلى غيرها، فهو العرض العام، مثل كلمة: الماشي[1].

فهذه خمسة أنواع للكليات، وهي مفصلة:

النوع الأول: الجنس، وهو: كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة يقال في جواب ما هو[2]؟

ومعنى هذا الحد: أن الجنس لفظ ينطبق على أشياء كثيرة مختلفة في حقائقها مثل الحيوان، فإنه يطلق على جميع الحيوانات، وهي مختلفة في الحقائق.

النوع الثاني: النوع، وهو: كلي مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي ص(٤٦)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٤٢)، علم المنطق، لأحمد السيد رمضان ص(١٣٧).

(٢) انظر: النجاة، لابن سينا ص(١٥)، ومعيار العلم، للغزالي ص(٧٧).

ما هو[1]؟

ومعنى هذا الحد: أن النوع لفظ يطلق على أشياء كثيرة متفقة في حقيقتها، وكثرتها إنما هي من جهة العدد، مثل الإنسان، فإنه يطلق على أفراد كثيرين، وهم متفقون في الإنسانية.

النوع الثالث: الفصل، وهو: كلي مقول على كثيرين في جواب أي شيء هو في ذاته[2]؟

ومعنى هذا الحد: أن الفصل هو اللفظ الذي يذكر للتعبير عن الوصف الذاتي الذي يميز ماهية الشيء ويفصلها عن غيرها، مثل: الناطق بالنسبة للإنسان فإنه يميزه عن غيره من جنس الحيوان.

النوع الرابع: الخاصة، وهي: كلي يقال على كثيرين في جواب أي شيء هو في عرضه[3]؟

ومعنى هذا الحد: أن الخاصة لفظ يذكر للتعبير عن الوصف العرضي الذي يميز الحقيقة عن غيرها، مثل الضاحك بالنسبة للإنسان، فإنه وصف عرضي لا ذاتي، وهو مع هذا يميز الإنسان عن غيره من أفراد جنس الحيوان.

النوع الخامس: العرض العام، وهو: كلي يصدق على كثيرين مختلفين في الحقيقة صدقًا عرضيًا[4].

ومعنى هذا الحد: أن العرض العام هو اللفظ الذي يطلق على أفراد الجنس ويدل على وصف عرضي لا ذاتي، مثل لفظ الماشي، فإنه يطلق على جميع أفراد جنس

(١) انظر: النجاة، لابن سينا (١/ ١٦)، وتحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي ص(٧١).
(٢) انظر: النجاة، لابن سينا (١/ ١٧)، والتعريفات، للجرجاني ص(١٦٩).
(٣) انظر: النجاة، لابن سينا (١/ ١٧)، والتعريفات، للجرجاني ص(١٠٠).
(٤) انظر: النجاة، لابن سينا (١/ ١٧)، والتعريفات، للجرجاني ص(١٥١).

الحيوان، ولكنه ليس داخلًا في ماهية كل فرد، وإنما هو عارض لها.

وقد ذكر المناطقة تفاصيل مطولة عن هذه الكليات من جهة مراتب كل نوع، وطبيعة كل منها، ولكن لا يهمنا بحثها هنا.

ثالثًا: علاقة الحد بالكليات:

وهذه الأمور الكلية لها تعلق كبير بالمنطق، سواء في قسم الحدود أو في قسم البراهين، وتعلقها بالحدود أكبر، وفي هذا يقول صاحب إيساغوجي: «لما كان من الضروري... في دراسة مذهب أرسطوطاليس في المقولات أن نعرف ما الجنس وما الفصل وما النوع وما الخاصة وما العرض العام، كانت هذه المعرفة ضرورية أيضًا لتركيب الحدود..»[1]، ويقول ابن تيمية لما ذكر الكليات الخمس: «فالكلام في هذه الكليات وأقسامها غالب منفعته في الحدود والحقائق»[2].

فأما تأثيرها في الحد فمن وجهين:

الأول: من جهة غايته، فإن غاية الحد بيان الماهية الكلية المطلقة، وليس له تعلق بالفرد الجزئي.

الثاني: من جهة تركب الحد وتنوعه، فإن الحد إنما يتركب من أمور كلية، وهي الكليات الخمس السابقة، فصحة الحد أو فساده، أو تنوعه مبني على هذه الكليات، فإن الحد الحقيقي المسمى بالحد التام قائم على نوعين من الكليات وهما: الجنس القريب والفصل، وبعده الحد الناقص وهو قائم على الجنس البعيد أو على الجنس البعيد مع الفصل. وكذلك الرسم التام قائم على الجنس القريب مع الخاصة، والرسم الناقص قائم على الجنس البعيد مع الخاصة أو على الجنس البعيد.

---

(١) إيساغوجي، لفرفوريوس - ضمن منطق أرسطو - لبدوي (٣/ ١٠٥٧).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٩/ ٢٥٧).

وأما تأثيرها في القياس، فمن جهة أن القياس عندهم لا بدّ في إحدى مقدماته من أن تكون كلية[1].

رابعًا: أقسام الكليات:

جرت عادة المناطقة بأن يقسموا الكليات الخمس السابقة إلى ثلاثة أقسام، وهي كلي منطقي، وكلي طبيعي، وكلي عقلي، فيقال مثلًا: جنس منطقي وجنس طبيعي وجنس عقلي، وفي بيان هذه الأقسام يقول ابن سينا: «جرت العادة في تَفَهُّم هذه الخمسة أن يقال: إنّ منها ما هو طبيعي، ومنها ما هو منطقي، ومنها ما هو عقلي؛ وربما قيل: إنَّ منها ما هو قَبْل الكثرة، ومنها ما هو في الكثرة، ومنها ما هو بعد الكثرة، وجرت العادة بأن يُجْعل البحث عن ذلك متصلًا بالبحث عن أمر الجنس والنوع - وإنْ كان ذلك عامًّا للكليات الخمس - »[2].

وقد شرح المناطقة العلة في انقسام الكلي إلى هذه الأقسام الثلاثة، وفي هذا يقول القطب الرازي: «إذا قلنا للحيوان مثلًا: كلي، فهناك أمور ثلاثة: الحيوان من حيث هو هو، ومفهوم الكلي من غير إشارة إلى مادة من المواد، والحيوان الكلي وهو المجموع المركب منهما، أي: من الحيوان والكلي، والتغاير بين هذه المفهومات ظاهر، فإنه لو كان المفهوم من أحدهما عين المفهوم الآخر لزم من تَعَقّل أحدهما تعقل الآخر، وليس كذلك، فإن مفهوم الكلي ما لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه، ومفهوم الحيوان: الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة، ومن البين جواز تعقّل أحدهما مع الذهول عن الآخر.

فالأول يسمى كليًّا طبيعيًّا؛ لأنه طبيعة من الطبائع، أو لأنه موجود في الطبيعة، أي:

(١) انظر: المنطق القديم، لمحمد مزروعة ص(٧٥).

(٢) المدخل، لابن سينا - ضمن كتاب الشفا - (١/ ٦٥)، وشرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي (١/ ١٥٦، ٢٠٢)، وأساس الاقتباس، للطوسي ص(١٠٨).

في الخارج، والثاني: كليًّا منطقيًّا، لأن المنطقي إنما يبحث عنه..... والثالث: كليًّا عقليًّا، لعدم تحققه إلا في العقل»[1].

ويقول ابن تيمية في بيان حقيقة كل قسم: «يقسمون الكلي ثلاثة أقسام: طبيعي ومنطقي وعقلي، فالأول: هو المطلق لا بشرط أصلًا كما إذا أُخذ الإنسان مجردًا، والجسم مجردًا، ولم يقيد بقيد ثبوتي ولا سلبي، فلا يقال: واحد ولا كثير ولا موجود ولا معدوم، ولا غير ذلك من القيود، والثاني: وصْفُ هذا بكونه عامًّا كليًّا، ونحو ذلك، فهذا هو المنطقي، والثالث: مجموع الأمرين، وهو ذلك الكلي مع اتصافه بكونه عامًّا كليًّا، فهذا هو العقلي»[2].

والتفريق بين هذه الأنواع الثلاثة يتحرر به موطن النزاع في مسألة وجود الكليات، وحتى يتضح الأمر فلا بد من شرح معاني تلك الأقسام الثلاثة وتفصيل الفرق بينها، فيقال:

القسم الأول: الكلي المنطقي، وهو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وهو الذي يقصده ابن سينا بالكلي الذي يكون قبل الكثرة.

القسم الثاني: الكلي الطبيعي، ويسمى في بعض الموارد بالمطلق لا بشرط الإطلاق، أو الماهية لا بشرط، ومعناه: الماهية التي يشترط فيها أن تكون مطلقة عن كل قيد، ومعنى الكلي الطبيعي: هو الكلي من حيث هو هو خالٍ عن كل قيد وشرط، وهو الأفراد التي يصدق بها المفهوم المنطقي، أو هو المعنى الساري في كل فرد يدخل تحت الكلي، وهو المراد بقول ابن سينا بالكلي الذي يكون مع الكثرة.

---

(١) تحرير القواعد المنطقية، للقطب الرازي ص(٦٢)، وانظر: شرح الخبيصي، للتفتازاني - مع حاشية الدسوقي - ص(١٩٤)، والتعريفات، للجرجاني ص(١٨٦)، وحاشية الصبان على شرح الملوي للسلم ص(٦٢).

(٢) الصفدية، لابن تيمية ص(٢٩٥).

القسم الثالث: الكلي العقلي، ويسمى في بعض الموارد المطلق بشرط، أو الماهية بشرط، ومعناه: ما ركبه العقل من الكلي المنطقي والكلي الطبيعي، وهذا النوع هو المراد بقول ابن سينا بالكلي الذي يكون بعد الكثرة.

وهذه الأقسام الثلاثة مما يتحرر بها محل النزاع في وجود الكليات، وبيان ذلك: أن الكلي المنطقي لم يختلف مناطقة اليونان في عدم وجوده في الخارج، وقد حكى بعض المتأخرين فيه خلافًا لم ينسبه لأحد[1].

وأما الكلي العقلي، فقد نفى وجوده في الخارج أرسطو وأتباعه وذكر ابن تيمية وغيره أن هذا النوع هو الذي قال أفلاطون بوجوده في الخارج[2].

وأما الكلي الطبيعي فهو الذي قال أرسطو وأتباعه بوجوده في الخارج، وأنكروا أن يكون النوعان السابقان موجودين في الخارج.

خامسًا: الأقوال التي قيلت في وجود الكليات:

سأذكر هنا الأقوال التي قيلت في مسألة وجود الكليات في الخارج من غير تفريق بين تلك الأقسام الثلاثة، وقد توارد كثير من الذاكرين للخلاف في هذه المسألة على أن الأقوال فيها منحصرة في ثلاثة أقوال فقط، وهي القول بوجود الكليات في الخارج، وهو مذهب الواقعية، والقول بوجود الكليات في الذهن فقط، وهو مذهب التصورية، والقول بنفي الكليات في الذهن وفي الخارج، وهو مذهب الاسمية[3].

---

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/ ٥٩).

(٢) انظر: الصفدية، لابن تيمية ص(١٤١، ٢٩٥)، والجواب الصحيح، له أيضًا (٤/ ٣٠٧)، والبحر المحيط، للزركشي (٢/ ٥١).

(٣) انظر: فلسفة العصور الوسطى، لبدوي ص(٦١)، وموسوعة الفلسفة، له أيضًا (٢/ ٢٦٧)، وديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٤٣)، وتطور المنطق العربي - المقدمة - لنيقولا ريشر ص(٣١).

وحكاية الأقوال في هذه المسألة بهذه الصورة والاقتصار فيها على ثلاثة أقوال فقط ليس دقيقًا؛ لأنه لا يستوعب كل الأقوال الأصلية التي قيلت في هذه المسألة ولا يحرر حقيقة كل قول؛ لأن ثمة فرقًا كبيرًا بين قول من قال بوجودها في الخارج منفصلة عن الجزئيات، وبين قول من قال بوجودها في الخارج ملازمة للجزئيات، وهما مفترقان في الحقيقة والنتائج المترتبة على كل منهما فلا بد من الفصل بينهما.

وقد استوعب الأقوال الأربعة في هذه المسألة يوسف كرم[1]، وهو الذي يقتضيه تصرف ابن تيمية فإنه جعل قول أفلاطون مغايرًا لقول أرسطو في حقيقته، ولم يذكر مذهب الاسميين لأنه لم يكن مشهورًا في زمنه، وهذا التقسيم الرباعي هو الأضبط في حكاية الأقوال في هذه المسألة.

والمقصود هنا أن مسألة وجود الكليات وقع الاختلاف فيها على أربعة أقوال، هي:

القول الأول: أن الأمور الكلية موجودة في الخارج مستقلة عن أفرادها الجزئية، فالأفراد الجزئية لها عالم مستقل، والكليات لها عالم مستقل، وهذا القول قال به أفلاطون، وهي ما اشتهر عنه بالمثل العقلية، فقد: «أثبت لكل موجود مشخص في العالم الحسي مثالًا غير مشخص في العالم العقلي، ويسمى ذلك المثل الأفلاطونية..... فالإنسان المركب المحسوس جزئي ذلك الإنسان المبسوط المعقول، وكذلك كل نوع من الحيوان والنبات والمعادن»[2].

وفي بيان حقيقة قول أفلاطون يقول ابن سينا: «ظن قوم أن القسمة توجب شيئين في كل شيء، كإنسانين في معنى الإنسانية: إنسان فاسد محسوس، وإنسان معقول

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠).
(٢) الملل والنحل، للشهرستاني (٢/ ٤٠٨).

مفارق أبدي لا يتغير، وجعلوا لكل واحد منهما وجودًا، فسموا الموجود المفارق موجودًا مثاليًّا، وجعلوا لكل واحد من هذه الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة، وإياها تتلقى العقول؛ إذ كان المعقول أمرًا لا يفسد، وكل محسوس من هذه فهو فاسد، وجعلوا العلوم والبراهين تنحو نحو هذه، وإياها تتناول.

وكان المعروف عن أفلاطون ومعلمه سقراط أنهما يفرطان في هذا الرأي، ويقولان: إن للإنسانية معنى واحدًا موجودًا يشترك فيه الأشخاص، ويبقى مع بطلانها، وليس هو المعنى المحسوس المتكثر الفاسد فهو إذن المعقول المفارق»[1]، ويقول الفارابي: «أفلاطون في كثير من أقاويله يومئ إلى أن للموجودات صورًا مجردة في عالم الإله، وربما يسميها المثل الإلهية، وأنها لا تندثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذي يندثر ويفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة»[2].

وهذا القول نصره طائفة ممن جاء بعد أفلاطون، ومن هؤلاء السهروردي المقتول، فإنه كان يفرق بين نوعين من المثل، المثل النورانية، وهي: أزلية أبدية بها كمال وتمام في ذاتها، وهي موجودة في العالم المعقول قائمة بذاتها، والمثل النوعية، وهي رسوم وأظلال للمثل النورانية، وهي موجودة في هذا العالم ولا تقوم بذاتها[3]، ونقد قول أرسطو في الكليات واعترض عليه.

وممن وافق أفلاطون الرازي في بعض كتبه، ومن ذلك قوله: «المثبتون للصور الذهنية أثبتوها مطلقة في الذهن، ونحن قد أثبتناها مثلًا قائمة بأنفسها، على ما كان يقول به الإمام أفلاطون»[4].

(١) كتاب الشفا - الإلهيات -، لابن سينا (٢/ ٣١١).

(٢) الجمع بين رأي الحكيمين، للفارابي ص(١٠٥).

(٣) المثل الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي ص(٢٩).

(٤) الملخص في المنطق والحكمة، للرازي (٧٤ - ب)، بواسطة: فخر الدين الرازي، =

وقد نقد الفلاسفة المشاءون - أرسطو وأتباعه - وغيرهم هذا القول بوجوه كثيرة، حتى قال الفارابي: «وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة كلامًا شنع فيه على القائلين بالمثل والصور، التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله، غير فاسدة، وبين ما يلزمها من الشناعات»[1]، ومن تلك الأوجه:

الوجه الأول: أن أفلاطون لم يوضح لنا كيف نشأت هذه الموجودات المحسوسة عن المثل، ولم يبين العلاقة بين تلك المثل وبين الأفراد في الخارج، فإذا سلمنا بأن هناك مثالًا للبياض مثلًا، فكيف نشأت عنه الأشياء البيضاء، فهو لم يجب عن هذا السؤال، وإنما اكتفى بالقول بأن هذه الأشياء صور للمثل، وأن المثل تقاسمها الوجود، ولكن هذه العبارة كما يقول أرسطو عبارة شعرية[2]لا توضح العلاقة ولا تبين أساس الوجود[3].

الوجه الثاني: أن هذه الفكرة تؤدي إلى التسلسل الممتنع، وذلك: أن المثال العقلي يشرح القدر المشترك بين الأشياء، فكلما كان هناك قدر مشترك كان هناك مثال للأشياء، فهناك قدر مشترك بين الناس كلهم، لذلك كان لهم مقال هو الإنسان، ولكن هناك قدر مشترك بين الفرد من الناس وبين مثال الإنسان، فيجب أن يكون لذلك مثال يشرحه، وهذا هو ما سماه أرسطو «الإنسان الثالث»، وهناك قدر مشترك بين هذا الإنسان الثالث والفرد من الناس، فيجب أن يكون له كذلك مثال، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا محال[4].

= للزركان ص(٥٠٦).

(١) الجمع بين رأي الحكيمين، للفارابي ص(١٠٥).

(٢) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ١٢٦).

(٣) قصة الفلسفة اليونانية، لزكي نجيب ص(١٧٩).

(٤) المرجع السابق ص(١٨٠)

الوجه الثالث: أن يقال: إن المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المثال أو لا تحتاج، فإن كانت محتاجة إلى المثال فتلك الحاجة إما أن تكون نفس ماهيته، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه، وإن احتاج إليه لا لنفس ماهيته، بل لشيء من عوارضه، كانت عوارض الشيء توجب شيئًا أقدم منه، وهو محال، وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول، لم تكن المفارقات عللًا للمحسوسات ولا مبادئ لها[1].

ويدل على بطلان هذا المذهب أيضًا كل الأدلة التي تدل على بطلان مذهب أرسطو كما سيأتي.

القول الثاني: القول بأن الكليات موجودة في الخارج كلية، ولكنها ليست منفصلة عن المحسوسات، ولا مفارقة لها، بل لا توجد إلا معها، ومعنى هذا القول: أجناس الأنواع الموجودة كلها مشتركة في معنى واحد، فأجناس الحيوان كالإنسان والبهائم والطير والسمك كلها مشتركة في معنى واحد متحقق فيها على جهة التساوي، وهو الحيوانية، فهذه الحيوانية هي أحد الأوصاف التي تتقوم بها ماهيات تلك الحيوانات، وما من شيء موجود في الخارج إلا وهو مكون من صورة ومن مادة، صورة يشترك فيها هو وغيره مما يدخل تحت جنسه، ومادة خاصة به دون غيره.

وهذا القول أول من قال به أرسطو ثم تبعه عليه كثير ممن جاء بعده وبالخصوص الفلاسفة المشاءون من الفلاسفة في الإسلام كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وقال به عدد من المتأخرين من علماء الكلام، وعدد من أئمة فلاسفة الغرب.

وفي نسبة هذا القول إلى أرسطو يقول ابن تيمية لما ذكر قول الفلاسفة قبل أرسطو في وجود الماهيات: «وقد خالفهم أصحابهم كأرسطو وشيعته

(١) كتاب الشفا – الإلهيات –، لابن سينا (٢/ ٣١٨).

والمتأخرون الذين سلكوا خلفه كالفارابي وابن سينا وردوا على متقدميهم ... ثم جعل هؤلاء هذه الماهيات العقلية موجودة في الخارج مقارنة للموجودات الحسية الطبيعية، فأثبتوا مادة عقلية مع الجواهر الحسية، وأثبتوا ماهية مجردة كلية مقارنة للأعيان»(١).

وممن نص على نسبة هذا القول إلى أرسطو عبد الرحمن بدوي، فإنه لما وازن بين قول أفلاطون وأرسطو في المعاني الكلية قال: «وجاء من بعده - أي سقراط - تلميذه أفلاطون فجعل الوجود الذهني هو الوجود الحقيقي، وقال: إن ما عداه من وجود ليس وجودًا حقيقيًّا، فالصور أعلى درجة في الوجود من الأشياء المناظرة التي هي مشاركة للصور في الوجود، وجاء أرسطو فقال بمثل ما قال به هؤلاء، وإذا كان قد حمل على الأفلاطونية، فإن حملته لا تخرجه عن التيار الجديد، فعند أرسطو أيضًا الصورة هي الوجود الحقيقي، إنما الاختلاف بينه وبين أفلاطون هو في وجود هذه الصورة، هل توجد مفارقة للمادة أو لا توجد كذلك؟ فأفلاطون يفرق تمام التفرقة بين عالم الصور وعالم الموضوعات المناظرة لها والمشابهة لهذه الصور، وعلى العكس من هذا يقول أرسطو: إن الصور لا توجد منفصلة عن الموضوعات المناظرة لها ولكنه يرى مع ذلك أن الصورة هي الماهية، وأن الماهية هي الوجود الحقيقي، وأن المادة ليس لها وجود حقيقي، وإنما كل وجودها بالقوة، أما الصور فوجودها بالفعل بالاستمرار»(٢).

وممن نسب هذا القول إلى أرسطو أيضًا «آير»(٣) وفي هذا يقول: «هنالك صورة أخرى للواقعية نرى بها أرسطو، وتقول إنه بينما الكليات مثل البياض هي كائنات

(١) الصفدية، لابن تيمية (٢/ ٢٧٩).

(٢) موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ١٧٥)، و(٢/ ١٩٠).

(٣) هو فيلسوف بريطاني، من أتباع الوضعية المنطقية، ولد سنة ١٩١١م، له من المصنفات المسائل المشكلة في الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ٩).

حقيقية، غير أنها توجد فقط في الجزئيات»[1]، ويقول نظمي لوقا: «أرسطو كأستاذه لا يعنيه من التصور الكلي إلا أنه صورة للماهية التي للأفراد الجزئية، والتي هم بها وبدونها تكون المادة شيئًا غير معين، والعلاقات بين التصورات هي صورة للعلاقات التي في الخارج، فالحكم ممكن لأن الكلي متحقق في الجزئي، ولأن الفكر موضوعه الموجود، ولكنه إذ يجعل التصورات الكلية صورًا للماهيات، لا يجعل الماهيات موجودة في ذاتها وبذاتها، بل لا توجد إلا في الجزئيات كما أن الصورة لا تكون إلا في المادة»[2].

وقد توارد على نسبة هذا القول إلى أرسطو عدد من الباحثين في الفلسفة وتاريخها[3].

وهذا القول هو الذي يقتضيه مذهب أرسطو في العلم، وهو الذي يدل عليه قدر كبير من أقواله وأقوال متبعيه ومقلديهم.

أما بالنسبة لدلالة قواعد مذهبه في العلم، فهو أن أرسطو قرر بأن المحسوسات لا تصلح للعلم اليقيني، لأنها دائمة التغير والتبدل، وأن العلم الحقيقي لا بد أن يكون متصفًا بالثبات والديمومة، فلا بد أن يكون موضوعه كذلك، فقرر أن ثمة معنى كليًّا ثابتًا فيما وراء المحسوسات ملازمًا لها في الوجود، وهو الذي يتعلق بها العلم، وقرر أن ما يدركه الحس في تغير دائم؛ فلهذا هو لا يصلح لتعلق العلم اليقيني به.

وأما دلالة أقواله وأقوال متبعيه فكثيرة جدًّا، منها: تصريحه بأن في الموجودات الحسية أشياء دائمة غير متغيرة، وذلك في قوله: «أما المحسوسات فمنها ما هو دائم

(١) المسائل الرئيسية في الفلسفة، لآير ص(٢٣٩).

(٢) الحقيقة، لنظمي لوقا ص(٢٨).

(٣) انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ص(٤٢٧) ودروس في تاريخ الفلسفة، لمدكور وكرم ص(٧٤).

غير متحرك....»، ويقول ابن رشد في شرحه: «يريد: وأما قولهم - السوفسطائية - إن المحسوسات في تغير دائم، فعنادهم الصحيح أن يقال لهم: إن الموجودات المحسوسة فيها شيء غير متغير بالذات، بل ثابت، وهي الصورة، وفيها ما يتغير دائمًا، وهي الهيولى»[1].

ومنها: تصريحه بأن في أشخاص الأنواع معنى مشتركًا بينها، وذلك حين رد على قول السوفسطائية فقال: «هؤلاء يتركون الشيء الذي منه تلتمس الأسباب، ويعدلون عنه، فإن في كل واحد من هذه اسمًا مشتركًا، وفي جواهر الأشياء الأخرى، فيكون في الكثرة واحد» ويقول ابن رشد في شرحه: «يريد: فإن في كل واحد من أشخاص الأنواع اسمًا مشتركًا، ومعنى مشتركًا، حتى إنه يلزم أن يكون في الجواهر ههنا معنى واحد مشترك..»[2].

ومنها: تصريحه بأن المحسوسات لو لم يكن فيها معنى كلي لما كانت موجودة، وذلك في قوله: «لو لم يكن الواحد في العمومة لم توجد، وذلك مثل أن يظن ظان بأن العلة في الأبيض أن البياض اختلط بالأبيض» ويقول ابن رشد في شرحه: «يريد: وهذه الجواهر المحسوسة إن لم يكن فيها معنى عام واحد مخالط لها لم تكن موجودة، مثل ما أنه لو لم يكن البياض مخالطًا للأشياء البيض لما كان ههنا شيء أبيض أصلًا»[3].

ومنها: تصريحه بأن ثمة جواهر غير محسوسة وذلك حين قال: «فأما نحن فقد قلنا في الأقاويل التي قلنا في الصور بأي نوع نقول: إن الصور بذاتها علل وجواهر»، ويقول ابن رشد في شرحه: «يريد: فأما نحن فقد تكلمنا وبينا على أي وجه يصح أن يقال بالصور، والوجه الذي به صارت عللًا وأسبابًا لسائر الموجودات، والوجوه التي

(١) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٦٩).
(٢) المرجع السابق (١/ ١١٣).
(٣) المرجع السابق (١/ ١٢٥).

لا يصح من قبلها أن تكون عللًا، بمعنى إذا وضعت مفارقة على ما يضعه القائلون بالصور»[1].

ومنها: تصريحه بأن الكليات طبيعة سارية في الجزئيات، وذلك حين قال: «والبرهان كغير محتاج إلى الصور أو إلى الأشياء الخارجة عن الكثرة، وهو محتاج في وجوده إلى الطبيعة الكلية السارية في الكثرة المحكوم بها عليها، فإنه إن لم يكن ههنا طبيعة هذه صورتها لم يكن الكلي موجودًا، فإذ لم يكن الكلي موجودًا لم يكن الوسط موجودًا، وإذ لم يكن الوسط موجودًا لم يكن البرهان موجودًا». ويقول ابن رشد في شرحه: «إنما الذي يقصد أن يبين أنه ليس يحتاج في البرهان إلى إدخال القول بالصور، سواء كانت موجودة أو لم تكن، وإنما يحتاج البرهان إلى وضع طبيعة واحدة سارية في الأشخاص، فإن هذه الطبيعة إذا وضعت بهذه الصفة أمكن أن يقوم البرهان على الأشياء الجزئية، لا من قِبَل ماهية جزئية، بل من قِبَل الطبيعة المشتركة لها السارية فيها، وإن لم نضع هذه الطبيعة مفارقة، بل موجودة في المحسوسات، أعني: أن تكون غير منقسمة بالذات، وواحدة وإن كانت منقسمة بالعرض، فإن هذا هو الفرق بين وضعنا هذه الطبيعة في مادة، وبين وضعنا إياها مفارقة»[2].

ومن ذلك: قول الفارابي لما سئل عن الأشياء العامة: كيف وجودها؟ وعلى أي جهة؟ فقال: «وجود الأشياء العامية أعني الكليات إنما يكون بوجود الأشخاص، فوجودها إذن بالعرض، ولست أعني بقولي إن الكليات هي أعراض، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضًا، لكني أقول: إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض»[3]، ويقول أيضًا: «أشخاص الجواهر إنما تكون معقولة بكلياتها، وكلياتها

(١) المرجع السابق (١/ ٢٠٦).

(٢) شرح البرهان لأرسطو، لابن رشد ص(٣١٩، ٣٢٠).

(٣) رسالتان فلسفيتان، للفارابي ص(٨٥).

إنما تصير موجودة بأشخاصها، وأشخاص الجوهر التي يقال إنها جواهر أُوَل، وكلياتها جواهر ثوان، لأن أشخاصها أولى أن تكون جواهر، إذ كانت أكمل وجودًا من كلياتها، من قِبل أنها أحرى أن تكون مكتفية بأنفسها في أن تكون موجودة»[1].

وممن صرح بوجود الكليات في الخارج ابن سينا، وذلك حين قرر بأن الموجود ليس هو المحسوس فقط، بل ثمة موجود آخر غير محسوس، وفي هذا يقول: «قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، وأن ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال، وأن ما لا يتخصص بمكان أو بوضع بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له في الوجود.

وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء، لأنك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد، لا على سبيل الاشتراك الصرف، بل بحسب معنى واحد، مثل اسم الإنسان، فإنكما لا تشكان في أن وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد، موجود، فذلك المعنى الواحد الموجود لا يخلو: إما أن يكون بحيث يناله الحس، أو لا يكون.

فإن كان بعيدًا من أن يناله الحس، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس، وهذا أعجب.

وإن كان محسوسًا، فله لا محالة وضع وأينٌ ومقدار معين، وكيف معين و لا يتأتى أن يحس، بل ولا أن يتخيل إلا كذلك، فإن كل محسوس وكل متخيل يتخصص لا محالة بشيء من الأحوال.

وإذا كان كذلك، لم يكن ملائمًا لما ليس بتلك الحال، فلم يكن مقولًا على كثيرين مختلفين في تلك الحال.

---

(١) المرجع السابق ص(١١٠)، وانظر: منطق الفارابي (١/ ٩١).

فإذن الإنسان من حيث هو واحد الحقيقة، بل من حيث حقيقته الأصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس، بل هو معقول صرف، وكذلك الحال في كل كلي»[1].

ويقول الطوسي في تعليقه على الكلام السابق: «والشيخ نبَّه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات، لا من حيث هي عامة أو خاصة، بل من حيث هي مجردة عن الغواشي الغريبة، من الأين والوضع والكم والكيف مثلًا، كالإنسان من حيث هو إنسان، الذي هو جزء من زيد أو من هذا الإنسان، بل من كل إنسان محسوس، وهو المحمول على الأشخاص، فإنه من حيث هو هكذا موجود في الخارج، وإلا فلا تكون هذه الأشخاص أناسًا...»[2].

ويشرح ابن رشد معنى قول الفلاسفة بوجود الكليات في الخارج فيقول: «الكلي ليس بمعلوم، بل تعلم به الأشياء، وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة، ولولا ذلك لكان إدراكه (العقل) للجزئيات من جهة ما كلية إدراكًا كاذبًا»[3]، والوجود بالقوة هو نوع من الوجود في الخارج عندهم، وفي هذا يقول الفارابي: «الموجود الذي يُعنى به ما له ماهيّة ما خارج النفس، منه موجود بالقوّة ومنه موجود بالفعل»[4].

فهذه الأقوال والتقريرات تدل على أن المذهب الذي ذهب إليه أرسطو وأتباعه في وجود الكليات هو القول بوجودها في الخارج مع الجزئيات.

ولكن ثمة أقوال أخرى لهؤلاء تدل على أنهم يرون أن الكليات لا توجد في

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٧)، وانظر: التعليقات، له أيضًا ص(٣٢).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٨)، وانظر: مصارعة المصارع، للطوسي ص(١٠٨).

(٣) تهافت التهافت، لابن رشد ص(١٩٠).

(٤) الحروف، للفارابي ص(١١٩).

الخارج، وأن وجودها وجود ذهني فقط، ومن ذلك قول ابن سينا: «الكلي لا وجود له من حيث هو كلي مشترك في الأعيان، وإلا لكانت الإنسانية الواحدة بعينها مقارنة للأضداد..»(١)، ومن ذلك قوله أيضًا: «فلا كلي عاميٌّ في الوجود، بل وجود الكلي عامًّا إنما هو في العقل»(٢)، ويقول أيضًا عن الكليات: «لا وجود لها في الأعيان ألبتة، وإنما وجودها في النفس كوجود شيء في موضوع»(٣)، ومن ذلك قول ابن رشد: «وأما أن توجد إرادة عامة للشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل؛ لأن الكلي ليس له وجود خارج الذهن»(٤).

فلا ريب أن هذه الأقوال مشكلة على ما سبق تقريره من مذهبهم، ولأجل هذا اختلف الناظرون في أقوالهم، فمنهم من جعل هذه الأقوال هي التي تعبر عن حقيقة قولهم في مسألة الكليات، فقرر أن مذهب أرسطو في وجود الكليات أن وجودها وجود ذهني فقط، وهذا ما فعله عدد كبير من الباحثين في هذه المسألة(٥)، ومنهم من جعل هذا التعارض من تناقضات المناطقة، وهذا ما فعله ابن تيمية، وفي هذا يقول في معرض رده عليهم: «والمقصود أن في كلامهم ما يقتضي أنه ليس في المعقولات إلا ما يعقله العاقل في نفسه، مثل العلم الكلي، وقد يدعون ثبوت هذه المعقولات في الخارج، فيتناقضون، وهذا موجود في كلام أكثرهم، يقولون كلهم: الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان، ثم يقول بعضهم: إن الكليات تكون موجودة في الخارج، ولهذا كثيرًا ما يرد بعضهم على بعض في هذا الموضع، وهو من أصول ضلالاتهم

(١) عيون الحكمة، لابن سينا ص(٥٦).

(٢) النجاة، لابن سينا (١/ ٥٧).

(٣) المقولات - ضمن الشفا - لابن سينا (١/ ٩٢).

(٤) تهافت التهافت، لابن رشد ص(٤٨٧).

(٥) انظر: قصة الفلسفة، لديورانت ص(١٨١)، والفلسفة اليونانية، لستتلانا ص(٦٦)، وديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٤٣).

ومجازاتهم»[1].

وقد شرح ابن رشد معنى كلام الفلاسفة حين يقولون: إن الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، فقال: «قول الفلاسفة: الكليات موجودة في الأذهان لا في الأعيان، إنما يريدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الأعيان، وليس يريدون أنها ليست موجودة أصلًا في الأعيان، بل يريدون أنها موجودة بالقوة، غير موجودة بالفعل، ولو كانت غير موجودة أصلًا لكانت كاذبة»[2].

ومن الأوجه التي يمكن أن يحمل عليها بعض كلامهم في نفي وجود الكليات في الخارج أنهم يقصدون الكلي المنطقي لا الكلي الطبيعي، فيكون كلامهم في نفي وجود الكليات في الخارج محمولًا على الكلي المنطقي، وكلامهم في إثبات وجودها في الخارج محمولًا على الكلي الطبيعي.

وبما ذكر ابن رشد، وما ذُكر من حمل كلامهم على الكلي المنطقي يتضح أن تلك الأقوال لا تنافي كون القول الحقيقي لأرسطو في الكليات هو أنها موجودة في الخارج مع الجزئيات.

وممن أخذ بهذا القول - أن الكليات موجودة في الخارج مع الجزئيات - واعتبره في كلامه عدد كبير من متأخري المتكلمين، ولعل من أولهم الرازي، فقد أخذ بهذا المذهب في بعض كتبه، واستدل عليه، وفي هذا يقول: «أما الكلي الطبيعي فلا شك في وجوده في الأعيان؛ لأن الحيوان جزء من هذا الحيوان، ومتى كان المركب موجودًا كان البسيط موجودًا، وإلا كان الموجود المركب عن العدم»[3].

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٦/ ٣٧).

(٢) تهافت التهافت، لابن رشد ص(١٩١).

(٣) الملخص في الحكمة والمنطق، للرازي (٤ - أ)، بواسطة: فخر الدين الرازي، للزركان ص(٥٠٥).

والرازي في الحقيقة لم يستقر على قول واحد في هذه المسألة، بل قال بثلاثة أقوال فيها، وهي القول بالمثل الأفلاطونية كما سبق نقل كلامه، والقول بمثل قول أرسطو، والقول بنفي وجودها في الخارج(١).

ثم توارد كثير من المتكلمين من بعد الرازي على تقرير القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج على نفس الطريقة التي قرره بها الرازي، وأخذوا يبنون كثيرًا من الحقائق الشرعية على مقتضى هذا القول، ومن هؤلاء البيضاوي وابن التلمساني(٢) والقرافي(٣)، وقطب الدين الرازي والتفتازاني، وغيرهم كثير(٤)، ومن تقريراتهم ما ذكره القطب الرازي حيث قال: «الكلي الطبيعي موجود في الخارج، لأنه جزء من هذا الحيوان الموجود في الخارج، وجزء الموجود موجود في الخارج»(٥).

فتحصل مما سبق صحة نسبة القول بوجود الكليات في الخارج إلى أرسطو، وتحرر بتلك الأقوال ثلاثة أمور مهمة في هذا القول، هي:

---

(١) انظر: فخر الدين الرازي، للزركان (٥٠١ - ٥٠٩).

(٢) هو عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري، ولد سنة ٥٦٧هـ من مصنفاته: شرح لمع الأدلة، للجويني، توفي سنة ٦٤٤هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (٨/ ١٦٠).

(٣) هو أبو العباس، أحمد بن إدريس الصنهاجي المصري المالكي، المشهور بالقرافي، من أشهر كتبه: كتاب الفروق، والذخيرة، توفي سنة ٦٨٤هـ. انظر: الوافي بالوفيات، للصفدي (٦/ ٣٣٣).

(٤) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني (١/ ١٥٦)، ونفائس الأصول، للقرافي (٣/ ١٤٦٩)، والإبهاج شرح المنهاج، للسبكي (١/ ٢٢)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٤٢٨)، والكاشف عن المحصول، للأصفهاني (٤/ ٨٧)، وشرح الخبيصي، للتفتازاني - مع حاشية الدسوقي ص(١٩٨)، والتعريفات، للجرجاني ص(١٨٦)، والكليات، للكفوي ص(٧٤٥)، وغيرها.

(٥) تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين الرازي ص(٦١).

الأمر الأول: حقيقة القول، وهي أن الكليات موجودة في الخارج مع الجزئيات لا تفارقها.

والأمر الثاني: طبيعة وجودها مع الجزئيات، وقد اختلفت عباراتهم في بيان طبيعة وجودها، ففي بعضها أن وجودها مع الجزئيات وجود بالقوة، كما صرح بذلك ابن رشد، وفي بعضها أن وجودها يكون على أنها جزء من الموجود الحسي، كما يدل عليه كلام الطوسي والرازي، ومنتهى القولين واحد وهو أن المعنى الكلي موجود في الخارج مع الجزئي.

والأمر الثالث: دليل إثبات هذا القول، وقد تحصل من مجموع كلامهم دليلان، هما:

الدليل الأول: أن الموجودات تشترك في شيء عام بينها، وهذا الاشتراك لا يكون لأجل الاشتراك في اللفظ فقط، وإنما لا بد أن يكون بالمعنى، فالموجودات مشتركة في المعنى إذن، وهو الأمر الكلي، وهذا الدليل يفيده كلام ابن سينا.

والدليل الثاني: أن الكلي جزء من الموجودات وجزء الموجود موجود، فالإنسانية جزء من زيد، وزيد موجود فلا بد أن يكون جزؤه موجودًا، وهذا الدليل يفيده كلام الطوسي وكلام عامة المتكلمين الموافقين لأرسطو في قوله.

وهذا القول، وهو القول بوجود الكليات في الخارج ملازمة للجزئيات، ليس صحيحًا، ويدل على عدم صحته عدة أمور:

الأمر الأول: أن هذا القول مبني على مقدمة باطلة، وهي إمكان أن يوجد في الخارج شيء ما مشترك بين شيئين على جهة واحدة، وهذه المقدمة ممتنعة التحقق في الخارج، فإنه لا يمكن أن يوجد في الخارج شيء يكون مشتركًا بين شيئين، ويكون الموجود في هذا الشيء هو عينه الموجود في الشيء الآخر، فكل ما ثبت له وجود

في الخارج فإنه لا يمكن أن يشترك فيه اثنان فضلًا عن أكثر من ذلك، لأن هذا يستلزم إمكان اجتماع النقيضين في الشيء الواحد، لأنه يقتضي أن يكون الشيء الواحد في مكانين، ويستلزم أن يكون الشيء الواحد ساكنًا متحركًا في آن واحد، ويستلزم أيضًا أن يكون الشيء موصوفًا بالعلم والجهل في آن واحد، لأن المعين من أفراد الإنسان على هذا القول يوصف بالعلم القائم به وبالجهل الذي قام بغيره؛ لأنه أمر مشترك بين أفراد جنس الإنسان، وفي بيان هذا الوجه يقول الرازي: «يمتنع أن يكون الإنسان الكلي موجودًا في الأعيان، لأنه الإنسان المشترك فيه بين أشخاص، فلو كان موجودًا في الخارج لكان الشيء الواحد موصوفًا بالصفات المتضادة، أعني علم زيد وجهل بكر، وطول عمرو وقصر خالد»[1].

وفي بيان استحالة وجود الكلي في الخارج يقول التفتازاني نقلًا عن بعض المحققين: «لا نسلم أن الكلي جزء للجزئي الموجود في الخارج، إذ لو كان جزءًا له للزم أن يحل الشيء الواحد في أمكنة متعددة في آن واحد؛ لأن الحيوان الكلي متحقق في زيد وعمرو وبكر المختلفي المكان والأوصاف؛ فيلزم أنه موجود في المشرق والمغرب، وأنه أسود وأبيض، وطويل وقصير، وحي وميت، وهذا باطل»[2].

فتحصل أن القول بوجود الكلي في الخارج كليًّا ممتنع الوقوع.

الأمر الثاني: أن هذا القول مبني على عدم التفريق بين ما في الذهن وبين ما في الخارج، فهم لما أدركوا المعنى الكلي في أذهانهم ظنوا أنه يمكن أن يتحقق في الخارج كليًّا كما تصوروه، وهذا الغلط أعني عدم التفريق بين ما في الأذهان وما في الأعيان، والاكتفاء بإثبات الشيء في الخارج بمجرد تصور الذهن له، أشكل على

---

(١) نهاية العقول، للرازي (١/ ١٣٠ - أ)، بواسطة: فخر الدين الرازي، للزركان ص(٥٠٤).

(٢) شرح الخبيصي في المنطق، للتفتازاني ص(٢٠٠)، وانظر: مقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(٨٥).

كثير في بناء قدر كبير من تصوراتهم وأقوالهم، وتسبب في وقوع كثير من الأغلاط، وهذا يوجب تحرير الكلام في الفرق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي، حتى يزول الإشكال ويُعرف غلط المناطقة في قولهم بوجود الكليات في الخارج.

والتفريق بين الوجود الذهني والوجود الخارجي يتحصل في عدة فروق، هي:

الفرق الأول: أن الوجود الذهني تابع للوجود الخارجي، ومعنى هذا: أن الأفكار لا تقوم في الذهن إلا بواسطة إدراك الحس، فالعقل لا يمكن أن يتصور شيئًا مما في الخارج ما لم يدركه عن طريق الحس، فمن فَقَدَ جميع الحواس مثلًا فإنه لا يمكن أن يتصور شيئًا مما في الخارج، والسبب في ذلك أن ما في الخارج لا يدرك إلا بالمباشرة، والعقل لا يباشر الأشياء، وإنما يباشرها الحس، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «طرق العلم ثلاث: أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا والمعين مطلقًا»[1].

وهذا - أعني أن ما يقوم في الذهن لا بد أن يكون عن طريق الحس - شامل حتى للتصورات التي يتخيلها الذهن، وحتى للتصورات المستحيلة التي لا يمكن أن تقع في الخارج، وذلك أن تلك التصورات ما هي إلا أمور حسية يركبها العقل على خلاف ما هي عليه في الخارج، فإذا تصور العقل حصانًا يطير، فهو لم يتصور ذلك إلا لأنه حصَّل صورة الحصان المحسوس وصورة الطير المحسوس ثم ركب بينها تركيبًا خاطئًا.

الفرق الثاني: أن الوجود الخارجي وجود موضوعي، بمعنى أن وجوده مستقل عن

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٣٢٤).

الذات المدرِكة تمامًا، وأما الوجود الذهني فهو وجود ذاتي، بمعنى أنه تابع لطبيعة الذات المدرِكة، ويختلف باختلاف مزاجها وتفكيرها وتصوراتها.

الفرق الثالث: أن ما في الخارج لا يوصف إلا بالوجود والعدم، وأما ما في الذهن فإنه يوصف مع ذلك بالصحة والبطلان، فبما أن الوجود الذهني تابع للوجود الخارجي فلا بد أن يحتكم إليه في صحته وبطلانه، لأنه وجود تابع لغيره، وهذا بخلاف الوجود الخارجي فإن ثبوت وجوده ليس تابعًا لغيره.

ونتيجة لذلك فإن البرهان لا يقام إلا على ما في الذهن؛ لأنه هو الذي يتعلق به الصواب والخطأ، وفي هذا يقول ابن تيمية: «البرهان إنما يقام على ما في النفس لا على ما في الخارج»[1].

الفرق الرابع: أن الوجود الخارجي لا يكون إلا جزئيًّا، وأما الوجود العقلي فإنه قد يكون جزئيًّا وقد يكون كليًّا، والسبب في أن الوجود الخارجي لا يكون إلا جزئيًّا هو أنه لا يستطاع إثباته إلا بالحس، والحس لا يدرك إلا ما هو جزئي فقط، ولهذا لما أدرك المناطقة أن الحس لا يدرك إلا ما هو جزئي قالوا: إن الكليات لا تدرك بالحس وإنما تدرك بالعقل فقط، وغفلوا عن أن ما لا يمكن أن يدرك بالحس لا يمكن إثبات وجوده في الخارج أصلًا؛ لأن ما في الخارج لا يدرك إلا بطريق المباشرة له.

وأما ما في الذهن من التصورات فقد يكون جزئيًّا مطابقًا للجزئي الخارجي، وقد يكون كليًّا يشمل الجزئي المعين وغيره، وفي بيان هذا يقول ابن تيمية: «الموجودات المتصورة، إما أن يتصورها الإنسان بحواسه الظاهرة، كالطعم واللون والريح، والأجسام التي تحمل هذه الصفات، وإما أن يتصورها بمشاعره الباطنة، كما تُتَصور الأمور الحسية الباطنة الوُجْدية، مثل الجوع والشبع والحب والبغض والفرح والحزن

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ٥٢).

واللذة والألم والإرادة والكراهية والعلم والجهل، وأمثال ذلك، وكل من الأمرين قد يتصوره معينًا وقد يتصوره مطلقًا أو عامًّا»[1].

الفرق الخامس: أن تصور الذهن أوسع مما في الخارج، ومعنى هذا: أن الذهن يستطيع أن يركب مما يدركه الحس تراكيب ليست متحققة في الخارج، بل قد يركب ما هو مستحيل التحقق في الخارج كالجمع بين النقيضين، والسبب في ذلك: طبيعة التصور لا تستلزم التحقق في الخارج، بمعنى أن ما يقوم في الذهن لا يلزم أن يكون في الخارج كذلك، وإلا لامتنع وقوع الخطأ، فلما كان وقوع الخطأ ضروريًّا دل ذلك على أن ما في الذهن ليس مرتبطًا بما في الخارج دائمًا، وهذا التقرير له نتيجة ضرورية، هي:

الفرق السادس: أنه لا يصح الاستدلال على إثبات ما في الخارج بمجرد تصور الذهن لعدم امتناعه، فمجرد تقدير الذهن لعدم امتناع شيء ما لا يستلزم وجود الشيء في الخارج، وذلك لأن حقيقة الإمكان الذهني هي عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يلزم منه العلم بالإمكان الخارجي؛ لأن حقيقة الإمكان الخارجي هي العلم بعدم الامتناع، ولا شك أن هناك فرقًا بين العلم بعدم الامتناع وبين عدم العلم بالامتناع، وحاصله أن العلم بعدم الامتناع هو العلم بالشيء بعد وجوده، وعدم العلم بالامتناع هو العلم بالشيء قبل وجوده؛ فلا يصح أن نَجعل الثاني دليلًا على الأول.

وقد غلط في هذا الباب طائفتان وهما: الأولى: من يثبت الوجود الخارجي بمجرد عدم العلم بالامتناع كالآمدي وغيره، والطائفة الثانية: من يثبت الوجود الخارجي بمجرد تصور الذهن للشيء فقط، كالمناطقة والرازي، وقد ذكر ابن تيمية هاتين الطائفتين فقال: «الإمكان الخارجي يعرف بالوجود لا بمجرد عدم العلم بالامتناع

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١١)، انظر: درء التعارض، له (٦/ ٢٧٤).

كما يقوله طائفة منهم الآمدي، إذا أرادوا إثبات إمكان أمر قالوا: لو قدرنا هذا لم يلزم منه ممتنع؛ فإن هذه القضية الشرطية غير معلومة، فإن كونه لا يلزم منه محذور ليس معلومًا بالبديهة ولا أقام عليه دليلًا نظريًا.

وأبعد من إثبات الإمكان الخارجي بالإمكان الذهني ما يسلكه طائفة من المتفلسفة والمتكلمة كابن سينا والرازي وغيرهما، في إثبات الإمكان الخارجي بمجرد إمكان تصوره في الذهن، كما أن ابن سينا وأتباعه لما أرادوا إثبات موجود في الخارج معقول لا يكون محسوسًا بحال، استدلوا على ذلك بتصور الإنسان الكلي المطلق، المتناول للأفراد الموجودة في الخارج، وهذا إنما يفيد إمكان وجود هذه المعقولات في الذهن، فإن الكلي لا يوجد كليًّا إلا في الذهن، وهذا ليس مورد النزاع، وإنما النزاع في إمكان وجود مثل هذا المعقول في الخارج، وليس كل ما تصوره الذهن يكون موجودًا في الخارج كما يتصور الذهن، فإن الذهن يتصور ما يمتنع وجوده في الخارج كما يتصور الجمع بين النقيضين والضدين.

وقد تبعه الرازي على الاستدلال بهذا، واستدل هو وغيره على إمكان ذلك، بأن قال: يمكن أن يقال: الموجود إما أن يكون مجانبًا لغيره، وإما أن يكون مباينًا لغيره، وإما ألا يكون لا مجانبًا ولا مباينًا، فظنوا أنه بإمكان هذا التقسيم العقلي أن يستدل على إمكان وجود كل من الأقسام في الخارج، وهذا غلط، فإن هذا التقسيم كقول القائل: الموجود إما أن يكون واجبًا، وإما أن يكون ممكنًا، وإما ألا يكون واجبًا ولا ممكنًا، وإما أن يكون قديمًا، وإما أن يكون محدثًا، وإما ألا يكون قديمًا ولا محدثًا، وإما أن يكون قائمًا بنفسه، وإما أن يكون قائمًا بغيره، وإما ألا يكون قائمًا بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من التقسيمات التي يقدرها الذهن، ومعلوم أن هذا لا يدل على إمكان وجود موجود لا واجب ولا ممكن ولا قديم ولا حادث، ولا قائم بنفسه ولا بغيره»[1].

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣٢٢).

فتحصل بهذا التقرير الغلط الذي وقع فيه المناطقة في إثباتهم الوجود الخارجي للكليات، وهو أنهم استدلوا على إثبات الشيء في الخارج بمجرد تصور عقولهم لإمكان ذلك، وهذا الاستدلال غير صحيح؛ لأنه مشتمل على الخلط بين طبيعتين مختلفتين، وهما طبيعة الوجود الخارجي وطبيعة الوجود الذهني، فكل أحد يدرك أنهما مختلفتان، ولو كانا شيئًا واحدًا لاحترق العقل إذا تصور النار مثلًا.

ومما يؤكد بطلان طريقة استدلال المناطقة تلك أن يقال: إن الاستدلال بوجود الشيء في الخارج بمجرد تصوره يلزم منه أن يكون وجود الموجودات في الخارج تابعًا لتصوراتنا لها، وهذا أمر ممتنع، بل هو عين قول السوفسطائية.

وتحصل أن الطريقة الصحيحة في إثبات الوجود الخارجي للشيء ليست هي ما سلكه المناطقة، وإنما هي إثباته بوجود عينه أو وجود ما يماثله أو وجود ما هو أولى منه في الوجود، وقد شرح ابن تيمية هذه الطريقة فقال حين شرح طريقة الشرع في إثبات الإمكان الخارجي: «ولم يسلك في ذلك ما يسلكه طوائف من أهل الكلام حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد الإمكان الذهني، فيقولون: هذا ممكن؛ لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير وجوده محال، فإن الشأن في هذه المقدمة، فمن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده محال، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره، والإمكان الذهني حقيقته: عدم العلم بالامتناع، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي، بل يبقى الشيء في الذهن غير معلوم الامتناع ولا معلوم الإمكان الخارجي وهذا هو الإمكان الذهني.

فالله سبحانه وتعالى لم يكتف في بيان إمكان المعاد بهذا، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعًا ولو لغيره وإن لم يعلم الذهن امتناعه، بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعًا، والإنسان يعلم الإمكان الخارجي تارة بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بعلمه بوجود ما هو أبلغ منه، فإن وجود

الشيء دليل على أن ما هو دونه أولى بالإمكان منه»[1].

الوجه الثالث من الأوجه التي تدل على بطلان القول بوجود الكليات في الخارج، هو أن هذا القول يلزم منه لوازم باطلة، وهي أن القول بوجودها مع الجزئيات يلزم منه إما تجزؤ المعنى الكلي فيكون جزء منه في فرد وجزء منه في فرد آخر، وهذا يلزم منه ألا يكون الكلي مقومًا للجزئي؛ لأن جزء الشيء ليس هو الشيء، وإما تكثُّر الكلي، وذلك أنه يلزم إذا كان الكلي في كل فرد كليًّا أن يتكثر بتكثر الأفراد، والغريب أن أرسطو قرر أن هذه اللوازم تلزم قوله، فقد ذكر ابن رشد عن أرسطو أنه قال: «متى وضعت هذه الكليات موجودة خارج النفس على الجهة التي هي عليها في النفس، أمكن أن يتصور ذلك على أحد وجهين: إما أن تكون قائمة بذاتها ليست لها نسبة إلى الأشخاص المحسوسة أصلًا.....

أو نقول: إن الكلي معنى موجود بذاته خارج النفس في الشخص، لكن متى أنزلنا الأمر فيه هكذا ظهر بأيسر تأمل أن هذا الوضع يلزمه محالات شنيعة، وذلك: أنا متى فرضناه موجودًا في أشخاصه خارج النفس لم يخل اشتراك الأشخاص فيه أن يكون على أحد وجهين:

إما أن يكون جزء منه في شخص شخص حتى يكون زيد إنما له من معنى الإنسانية جزء ما، وعمرو جزء آخر، فلا تكون الإنسانية محمولة على كل واحد منهما حملًا ذاتيًّا من طريق ما هو، فإن الذي له جزء إنسان ليس بإنسان، وهذا بيِّن الاستحالة بنفسه.

أو يكون الكلي موجودًا بكليته في كل واحد من أشخاصه، لكن هذا الوضع يناقض نفسه، وذلك أنه يلزم ضرورة إما أن يكون الكلي متكثرًا في نفسه، حتى يكون الكلي الذي يُعرّف ماهية زيد غير الذي يُعرّف ماهية عمرو، فلا يكون معقول لهما واحدًا، وهذا يستحيل، أو يكون شيئًا واحدًا بعينه موجودًا بكليته في أشياء كثيرة، وليست

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٢٩٨)، وانظر: منهاج السنة النبوية، له (١/ ٣٧٠).

كثيرة فقط، بل غير متناهية بعضها كائنة وبعضها فاسدة، حتى يكون كائن واحد كثيرًا من جهة واحدة، وذلك محال.

ويلزم عن ذلك أن توجد فيه الأضداد معًا، إذا كان كثير من الكليات ينقسم بفصول متضادة أن توجد في مواضع متضادة[١].

أيضًا متى سلمنا أنه موجود في كثيرين على الجهة التي يمكن أن يتصور وجود الواحد في الكثرة، وهو أن يكون واحد موجودًا في كثيرين، كصورة الكل في الأجزاء، لزم عن ذلك أن يكون الإنسان من حمار وفرس وسائر جميع الأنواع القسيمة له حتى تكون كلها مرتبطة بعضها ببعض، إما متلاحمة وإما متماسة.

وأيضًا متى أنزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس لزم أن تكون لها كليات أخر خارج النفس يصير الكلي الأول معقولًا، وللثاني ثالث، وذلك إلى غير نهاية»[٢].

والمقصود أن أرسطو اعترف بأن القول بوجود الكليات في الخارج مع الجزئيات يلزم منه لوازم باطلة.

وهذا القول يمكن أن ينقد بوجوه أخرى ولكنها متأخرة عما ذكر من أوجه في الأهمية[٣].

القول الثالث: المذهب الاسمي، وحقيقته: هو القول بأن الكليات لا وجود لها لا في الذهن ولا في الخارج، وإنما هي مجرد أسماء وألفاظ تدل على عدد غير محدود من الأشياء الجزئية[٤]، فليس في الذهن معنى عام يشمل أفرادًا كثيرين، ولا هو في الواقع

(١) هكذا في الأصل.

(٢) تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٧٧، ٧٨).

(٣) انظر: درء التعارض لابن تيمية (٦/ ٢٨ ٢٩).

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠).

أيضًا، فليس ثمة معانٍ مشتركة بين الأشياء، والاشتراك بينها إنما هو في الأسماء فقط.

وقد وسع عدد من الناظرين في هذه المسألة المقصود بالمذهب الاسمي، فجعلوا حقيقته هي القول بعدم وجود الكليات في الخارج فقط، فساووا بين القول بعدم وجود الكليات في الخارج وبين القول بعدم وجودها لا في الذهن ولا في الخارج، وأضحوا ينسبون كل من قال بوجود الكليات في الذهن فقط إلى المذهب الاسمي، ومن هؤلاء علي سامي النشار، فإنه جعل ابن تيمية والمتكلمين من أتباع المذهب الاسمي؛ لأنهم نفوا وجود الكليات في الخارج[1]، وهذا ما فعل عثمان أمين أيضًا[2].

وهذا ما قرره عبد الرحمن بدوي في بعض كتبه، فإنه قال عن المذهب الواقعي: «ويقابل هذا المذهب المذهب الاسمي، وأول القائلين به هو أرسطو»[3]، فهذا يدل على أنه يطلق المذهب الاسمي على القول بوجود الكليات في الذهن فقط، وهذا الإطلاق مخالف لما هو مستقر وشائع في استعمال هذا الاصطلاح فإن أكثر استعماله إنما هو في القول بنفي وجود الكليات مطلقًا في الذهن وفي الخارج وقد استعمله في هذا المعنى كثير من الباحثين في تاريخ الفلسفة[4].

ومع هذا يقال: إن استعملوا مصطلح الاسمية للدلالة على من نفى مطلق وجود الكليات في الخارج على أنه اصطلاح خاص بهم، فإنه حينئذ لا مشاحة في الاصطلاح إذا بينوا المعنى الذي قصدوه.

(١) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(١٩٧).

(٢) انظر: الفلسفة الرواقية، لعثمان أمين ص(٢٧٣).

(٣) خريف الفكر اليوناني، لبدوي ص(١٦١).

(٤) انظر: موسوعة الفلسفة، للالاند (٢/ ٨٧٧) والمعجم الفلسفي، لعبد المنعم الحنفي ص(٢١) والمعجم الفلسفي، لمجمع اللغة العربية ص(٢١) والمعجم الفلسفي، لصليبا (١/ ٨٣) وتاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ليوسف كرم ص(٧٠) وغيرها.

والصحيح أن المذهب الاسمي مختلف تمامًا عن المذهب القائل بوجود الكليات في الذهن فقط، لأن المذهب الاسمي ينفي الكليات مطلقًا في الذهن وفي الواقع، بخلاف المذهب التصوري فإنه يثبتها في الذهن، وهناك فرق بين النفي المطلق والنفي الجزئي.

والمقصود هنا ذكر حقيقة المذهب الاسمي في الكليات، وأنها نفي وجود الكليات مطلقًا في الذهن والواقع، وهذا المذهب كان له وجود في زمن أرسطو ولهذا عرج على نقده في بعض المواطن، ونبه على مواطن الغلط فيه(١)، ثم ظهر في العصر الوسيط في الفلسفة على يد عدد من الفلاسفة مثل روسلان(٢)(٣)، ثم ظهر بقوة في الفلسفة الحديثة على يد باركلي ثم ديفيد هيوم، فهذان الاثنان هما أبرز من نصر المذهب الاسمي.

وفي بيان حقيقة المذهب الاسمي يقول زكي نجيب: «أما المذهب الاسمي - ومن أبرز من يمثلهم في الفلسفة الحديثة باركلي وهيوم - فيرون الألفاظ الكلية مجرد أسماء، أو إن شئت فقل مجرد أصوات، لا تدل الواحدة منها إلا على أفراد جزئية في الخارج، وليس لها فوق هذه الأفراد الجزئية أي مدلول على الإطلاق، لا في العقل ولا في عالم آخر»(٤).

فقد نقد باركلي القول بوجود الكليات وقرر أنه لا وجود لها مطلقًا، واهتم بهذه المسألة، وجعل إثبات الأفكار المجردة (الكليات) أصل الأخطاء التي وقع فيها

(١) انظر: تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (١/ ٦٩).
(٢) هو فيلسوف فرنسي، ولد في أواسط القرن الحادي عشر، من أشهر من أخذ بالمذهب الاسمي. انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٨١).
(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠).
(٤) المنطق الوضعي، لزكي نجيب (١/ ١٠٨).

الفلاسفة من قبله، وقرر أن أغلب الصعوبات التي اعترضت سبيل الفلاسفة - وكانت صعوبات وهمية في زعمه - ترجع إلى إثبات الفكرة المجردة، ويقول: «فالسبيل إلى الحقيقة قد أوصد من فرط ما أثقله الفلاسفة بتجريداتهم الوهمية، وألفاظهم الفارغة، ومع ذلك فإننا نرفع عقيرتنا بالشكوى من أننا لا نرى شيئًا، ولو تأملنا الأمر مليًّا لوجدنا أننا نحن الذين أثرنا الغبار من حولنا حتى أصبحنا عاجزين عن رؤية شيء»(١)، فقد قرر أن القول بوجود الأفكار المجردة مبدأ من إنشاء الفلاسفة وليس مبدأ فطريًا، وهذه إحدى الأغلاط التي وقع فيها باركلي في مسألة الكليات، وذلك حين ظن أن قيام المعاني الكلية في الذهن ليس من الأمور الفطرية التي هي من خصوصيات العقل، وإنما أحدثها الفلاسفة من عند أنفسهم.

وفي بيان باركلي لمذهبه في الكليات يقول: «لست أدري إن كان لغيري هذه القوة العجيبة، قوة تجريد المعاني، أما أنا فأجد أن لي قوة تخيل معاني الجزئيات التي أدركتها، وتركيبها وتفصيلها على أنحاء مختلفة... ولكن يجب على كل حال أن يكون لها شكل ولون، وكذلك معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسان أبيض أو أسود أو أسمر، مقوم أو معوج، طويل أو قصير أو متوسط، ومهما أحاول فلست أستطيع تصور المعنى المجرد، ومن الممتنع عليّ أيضًا أن أتصور المعنى المجرد لحركة متمايزة من الجسم المتحرك لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة... وقس على ذلك سائر المعاني الكلية المجردة»(٢).

والذي دعا باركلي إلى إنكار الكليات هو مبدؤه الذي اشتهر به، وهو «أن الوجود إدراك»، وقد سبق بيان معناه، وهو أن الموجود هو المدرك، فما لا يتعلق به الإدراك فهو غير موجود، وبيان استلزامه لنفي الكليات هو: أنه لما كان الإدراك الذي يثبت

(١) الفلسفة الحديثة، لكريم متى ص(١٨٨).

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة، ليوسف كرم ص(١٦٥).

به وجود الشيء لا يحصل إلا أشياء جزئية، والكليات ليست جزئية، فلا يتعلق بها الإدراك، وما لا يتعلق به الإدراك فهو غير موجود، ولهذا لخص باركلي حجته في نفي الكليات بقوله: «اللا معين ممتنع التصور»(١).

ثم جاء هيوم واتبع باركلي في نفي الكليات وعد نفيه لها كشفًا عظيمًا إذ يقول: «لقد أثير سؤال بالغ الأهمية عن الأفكار المجردة أو العامة: أتكون عامة أم جزئية في تصور العقل لها؟ ولقد نازع فيلسوف عظيم (يقصد باركلي) الرأي التقليدي في هذا الصدد، وقرر أن كل الأفكار العامة إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير - إذا ما لزم الأمر - أفرادًا أخرى شبيهة بها، ولما كنت أعد هذا كشفًا من أعظم وأنفس الكشوف التي تمت إبان الأعوام الأخيرة في عالم الآداب، فسأحاول هنا أن أؤيده ببعض الحجج التي أرجو أن تجاوز بالموضوع كل حدود الشك»(٢).

ولما أراد أتباع المذهب الاسمي (هيوم) أن يبينوا حجج قولهم احتاجوا إلى بيان أمرين، وهما:

الأمر الأول: أن يبطلوا القول بوجود الكليات مطلقًا سواء في الذهن أو في الخارج.

الأمر الثاني: أن يبرروا وجود الألفاظ العامة في استعمالات الناس في الخطابات وفي العلوم ونحوها، وذلك أن مذهبهم لا يقوم إلا ببيان هذين الأمرين، ولهذا اهتم هيوم ببيانهما.

أما بالنسبة للأمر الأول، وهو إبطال القول بوجود الكليات مطلقًا، فقد استدل عليه

(١) انظر: المرجع السابق ص(١٦٥).

(٢) ديفيد هيوم - نص رقم (٢)، لزكي نجيب ص(١٧٤).

هيوم بدليل حاصله: أن القول بأن ثمة فكرة عامة مجردة عن الأوصاف الجزئية تنطبق على كل الجزئيات لا يكون إلا بأحد طريقين:

الطريق الأول: أن نحشد في رؤوسنا صورًا لجميع الأفراد الذين يشملهم الاسم الكلي، ثم نشير إليهم جميعًا بالاسم الكلي، وهذا أمر محال، لأن قدرة العقل البشري محدودة لا يمكن أن تحشد فيه صور جميع الأفراد الذين يمكن أن يشملهم الاسم الكلي مما وجد ومما لم يوجد بعد، فلم يبق إلا الطريق الثاني.

ولا شك أن ما ذكره هيوم من بطلان هذا الطريق صحيح، ولم يقل به من أثبت وجود الكليات، فالبحث ليس فيه إذن.

والطريق الثاني: أننا نستغني عن كل هؤلاء الأفراد بحيث نجعل هذه الكلمة لا تشير إلى أي منهم على وجه الخصوص، وإنما تشير إلى أمر عام يشملها كلها، بمعنى أن نتصور صفة عامة مجردة عن أي فرد من الأفراد الجزئية، وتكون هذه الصفة منطبقة على أفراد كثيرين من غير تقيد بفرد واحد معين.

ولكن هذا الطريق محال - في زعم هيوم - ويدل على استحالته عنده دليلان:

الدليل الأول: أنه يستحيل أن تفصل الصفة عن الموصوف في التصور، وذلك: أن الأشياء - في زعمه - لا تتميز إلا إذا اختلفت، وما يمكن التمييز بينه يمكن كذلك فصل بعضه عن بعض بالفكر والخيال، والعكس صحيح، أي أنه إذا أمكننا أن نفصل بالفكر شيئًا عن شيء تحتم أن يكون الشيئان متميزًا أحدهما عن الآخر، وأن يكونا بالتالي مختلفين، وهذا غير منطبق على الصفة مع الموصوف، فالصفة لا يمكن تمييزها عن الموصوف، لأنه لا يمكن أن أميز أحدهما عن الآخر، ويضرب هيوم مثلًا على ذلك بالطول في الخط المستقيم، فإنه لا يمكن التمييز بين الخط وطوله، وإذا كان لا تمييز بينهما فلا اختلاف، وبالتالي فلا يمكن الانفصال بينهما في الخارج ولا في الذهن، فلا يمكن أن يوجد خط مستقيم بغير طول، ولا

يوجد الطول القائم في الخط المستقيم بلا ذلك الخط، فإذن لا يمكن أن أجرد الخط عن طوله المعين، وعلى هذا فيستحيل على الإنسان أن يتصور خطًّا مستقيمًا بغير طول معين[1].

وهذه الحجة هي حجة باركلي التي لخصها في قوله: «اللامعين ممتنع التصور»، وهذه الحجة باطلة لأنها مبنية على غلطين:

الغلط الأول: عدم التفريق بين التصور والوجود الخارجي في العموم والخصوص، فبما أن الوجود لا يكون فيه إلا شيء جزئي فكذلك التصور - في زعمهم - لا يمكن فيه إلا ما هو جزئي، ولهذا قالوا «اللامعين لا يمكن أن يتصور»، وهذا غير صحيح، لأن التصور أوسع من الوجود، وإلا لما أمكن للعقل أن يتخيل أمورًا لم تقع بعد، فالتعين لا يشترط إلا في الوجود الخارجي، فاللامعين لا يمكن أن يقع في الخارج، بل هو ممتنع، وأما التصور الذهني فإنه لا يشترط فيه التعين، بل قد سبق بيان أن التصورات الذهنية منها ما هو مطلق ومنها ما هو جزئي معين.

فالتصور العقلي ليس مقتصرًا على تصور الجزئيات من حيث هي جزئية فقط، بل قد يكون متعلقًا بالجزئي فقط، وقد يكون متعلقًا بالقدر المشترك بين الجزئيات، وهذا أمر يشعر به كل أحد.

والذي أوجب هذا الغلط للاسميين هو أنهم استدلوا على إثبات وجود الشيء في الذهن بوجوده في الخارج، فما لا يوجد في الخارج لا يمكن أن يوجد في الذهن، والمعاني الكلية لا توجد في الخارج فلا يمكن أن توجد في الذهن.

وظهر بهذا أن أصل الاستدلال عند الاسميين هو على النقيض من أصل الاستدلال عند من قال بوجود الكليات في الخارج؛ لأن أولئك إنما قالوا بوجودها لأنهم لم

(١) انظر: ديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(٤٦).

يفرقوا بين ما يقوم في الذهن وبين ما يقوم في الخارج، فظنوا أن ما يقوم في الذهن يمكن أن يقوم في الخارج، وهؤلاء - الاسميون - لم يفرقوا بين ما في الذهن وما في الخارج أيضًا، فظنوا أنه لا يقوم في الذهن إلا ما يوجد في الخارج فقط، فنفوا الكليات لأجل ذلك، فتبين أن أصل الاستدلال عندهم على النقيض من أصل الاستدلال عند أولئك، وكلا الطائفتين مخطئ، لأنها لم تفرق بين طبيعة الوجود الخارجي وطبيعة التصور الذهني.

والغلط الثاني: عدم التصور الصحيح للقول بوجود الكليات في الذهن، فقد ظنوا أن القول بها يعني التجرد عن كل تعلق بالمحسوسات، ولهذا قرروا أنه لا يتصور وجود إنسان بلا لون، ولا حركة بلا سرعة أو بطء، ولا خط مستقيم بلا طول، وهذا التصور للمعنى الكلي غلط[1]، فإنه لا يمكن أن يقوم في الذهن معنى كلي صحيح لا علاقة له بما في الخارج، لأن إدراك المفردات لا يكون إلا عن طريق الإدراك الحسي، فإن العقل يدرك الجزئيات ثم يجردها من خواصها الجزئية ويبقي المعنى الكلي الذي يشملها كلها، وذلك أن المعنى الكلي متعلق بالأشياء الخارجية، والأشياء الخارجية لا يمكن للعقل أن يتحصل عليها إلا عن طريق الحس، لأنها لا تدرك إلا بالمباشرة لها، والعقل لا يباشر ما في الخارج، فالعقل إذن لا يتصور معنى إلا بما حصله من الحس، وعليه فلا بد أن يكون المعنى الكلي مقيدًا بالقيود القائمة بالمحسوسات، ولكنه ليس مقيدًا بما يختص بفرد معين منها، وإنما هو مقيد بجنس المحسوسات التي قام في الذهن معنى كلي لها، بمعنى أن التصور الكلي للإنسان لا يكون مقيدًا بفرد واحد من أفراد الإنسان، وإنما هو مقيد بمطلق جنس الإنسان، والتصور الكلي للحركة لا يكون مقيدًا بحركة معينة، وإنما بجنس الحركة، والتصور الكلي للخط المستقيم لا يكون مقيدًا بخط واحد معين، وإنما بجنس الخط المستقيم.

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني ص(٤١٩).

فالكليات لا تكون إلا بإدراك الصفات الملازمة لجنس الإنسان مثلًا، لا بالصفات المتعلقة بفرد معين منه، فإنه لا يمكن أن نتصور إنسانًا بلا لون، لأن اللونية صفة ملازمة لجنس الإنسان، ولكن يمكن أن نتصور إنسانًا بلا لون معين؛ لأن اللون المعين ليس صفة ملازمة لجنس الإنسان، وإنما هو صفة ملازمة لفرد معين من الإنسان، والتصور الكلي لا يكون للفرد، وإنما يكون للجنس.

وكذلك لا يمكن أن نتصور خطًّا مستقيمًا بلا طول ما، ولكن يمكن أن نتصور خطًّا مستقيمًا بلا طول معين؛ لأن الطول المعين ليس صفة لكل خط مستقيم، وإنما هو صفة لخط معين، والتصور الكلي للخط المستقيم لا يكون للخط المعين، وإنما يكون للخط الكلي.

فهناك إذن فرق بين تصور الأشياء بلا قيد ما وبين تصور الأشياء بلا قيد معين، فالتصور الكلي هو تصور الأشياء بلا قيد معين، لا تصورها بلا قيد ما، وأولئك الاسميون ظنوا أن التصور الكلي هو تصور للأشياء بلا قيد ما، ولهذا قالوا بعدم إمكانه، وهم مصيبون في إنكارهم لو كان ما تصوروه صحيحًا، ولكنه ليس كذلك.

وهذا التقرير في حقيقة الإدراك الكلي يقر به حتى مناطقة اليونان - أرسطو وأتباعه - ولكن محل الخلاف معهم في أنهم قصروا التصور الكلي على صفات معينة من الصفات الملازمة لجنس الأشياء، وهي الصفات الذاتية الداخلة في ماهية الأشياء في زعمهم، ففرقوا بين الصفات الملازمة للشيء فجعلوا بعضها داخلًا في الماهية يقوم عليها التصور الكلي لها، وبعضها عرضية خارجة عن الماهية لا يقوم عليها التصور الكلي للشيء، والصحيح: أن التصور الكلي يقوم على كل الصفات الملازمة للشيء، ولا فرق بينها، فكل صفة ثبت كونها ملازمة لجنس الشيء فإنه يصح أن يقوم عليها التصور الكلي له، سواء كانت صفة ذاتية أو عرضية ملازمة.

وبهذا يتضح الغلط الذي وقع فيه الاسميون في نفيهم للكليات مطلقًا، والغلط

الذي وقع فيه مناطقة اليونان أيضًا.

الدليل الثاني من الأدلة التي اعتمد عليها هيوم في إبطال وجود الكليات: أن الفكرة القائمة بالذهن لا تكون إلا نسخة من الانطباع الحسي، وذلك أن هيوم جعل الأفكار كلها صورًا ونسخًا من الانطباعات الحسية، فما يصدق على هذه يصدق على هذه، إذ الأفكار لا تختلف عن الانطباعات الحسية التي هي أصول الأفكار إلا في درجة النصوع والوضوح وقوة التأثير فقط، والاختلاف في هذه الأمور لا يعني أنه يمكن أن تتجرد الصفة عن ذلك التعين في الكم والكيف في زعمه.

والاعتماد على هذه الحجة في نفي الكليات في الذهن والواقع لا يصح؛ لأنها باطلة في نفسها، وذلك أن هيوم إنما قال بهذه الحجة بناءً على أصله في المعرفة، وهو أن أية فكرة لا تأتي عن طريق الحس فهي فكرة زائفة، وإبطال هذه الحجة يكون بإثبات إمكان قيام أفكار في الذهن لا عن طريق الحس، وإثبات ذلك من وجوه:

الوجه الأول: أن هيوم يتكلم عن العقل والذهن وعن وجود الأفكار فيه، وهو لم يدرك العقل ولا الذهن بحسه، فكيف أباح لنفسه أن يثبت العقل من غير إدراكه بالحس[1].

الوجه الثاني: أن القول بأن ما ثمة إلا انطباع وفكرة فقط، مخالف لضرورة ما يجده الإنسان من نفسه، فلو فرض مثلًا أني رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين، فكيف يمكن لي أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده كل ما عندي؟ إن فكرة الترتيب في نظام معين ليست - يقينًا - جزءًا من الإحساس بما هو إحساس، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى في نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شيء فوق الأشياء التي نقارن بينها أو

(١) انظر: الجبر الذاتي، لزكي نجيب ص(٢٧٨)، ومدخل إلى الفلسفة، لإمام عبد الفتاح ص(٢٦٣).

أعلى منها، والواقع أننا حين نقول: إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا في هذه الحالة لا نكون أحدثنا تصورًا، وإنما نصدر حكمًا، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعني يحتاج إلى ملكة عقلية هي التي تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم، وهذا ليس إلى الحس[1]!

الوجه الثالث: لو أننا كنا لا نملك سوى الانطباعات والأفكار وحدها فمن أين نعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معًا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة؟ افرض مثلًا أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر، وغير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذا الوعي نفسه دليل على وجود شيء آخر غير الإحساسين هو الذي مكنني من أن أعرف أنهما إحساسان اثنان وليسا إحساسًا واحدًا[2].

وأما بالنسبة للأمر الثاني، وهو تبرير استعمال الأسماء العامة (الكلية) في مخاطبات الناس وعلومهم، فقد أدرك الاسميون معارضة هذا الاستعمال لقولهم في نفي الكليات، ولهذا حاولوا تفسير تلك الأسماء بما يوافق مذهبهم، فقالوا في تفسيره: هو اسم يشار به إلى صورة ذهنية جزئية، وهذه الصورة بدورها تكون ممثلة لكل الأفراد الأخرى، وفي هذا يقول هيوم: «جميع الأفكار الكلية إن هي إلا أفكار جزئية ربطت باسم معين يخلع عليها دلالة أوسع مدى، ويجعلها تستثير – إذا ما لزم الأمر – أفرادًا أخرى شبيهة بها»[3].

(١) انظر: المرجعين السابقين، نفس الصفحات.

(٢) انظر: الجبر الذاتي، لزكي نجيب ص(٢٨٠)، ومدخل إلى الفلسفة، لإمام عبد الفتاح ص(٢٦٥).

(٣) رسالة في الطبيعة البشرية، لديفيد هيوم ص(١٧)، بواسطة: الجبر الذاتي، لزكي نجيب ص(٢٨٢).

وهذا الكلام غير صحيح، وذلك أنا نسأل فنقول: لماذا تستثير الصورة المعينة صورة أخرى؟ أليست هذه الاستثارة لا تكون إلا لما بينهما من قدر مشترك، فكيف تتصور تلك الاستثارة من غير ذلك القدر، وعليه فيقال: إن هذه الحجة في دلالتها على إثبات وجود التصور الكلي أقوى من دلالتها على نفيه[1].

القول الرابع: القول بأن وجود الكليات وجود ذهني فقط، ويطلق على أتباع هذا المذهب «التصوريون»، وأطلق عليهم بعضهم «الذهنيون»[2]؛ لأنهم لا يثبتون وجود الكليات إلا في الذهن، وقد أخذ بهذا المذهب عامة الفلاسفة العقليين[3]، وانتصر له ابن تيمية في عامة كتبه، وقرره كثير من المتكلمين.

وحقيقة هذا المذهب: أن المعنى الكلي لا يقوم إلا بالذهن فقط، وأما ما في الخارج فلا يوجد فيه إلا ما هو جزئي، فخاصية الكليات أنها لا توجد إلا في الذهن، وخاصية ما في الخارج أنه لا يوجد إلا جزئيًّا، ولهذا امتنع أن يكون في الخارج أمر كلي ألبتة.

فالمعنى الكلي في الحقيقة يتحصل في الذهن بعدما يدرك الحس عددًا من الجزئيات بينها قدر مشترك فينتزع العقل مما وقع بينها من اشتراك معنًى كليًّا شاملًا لكل الجزئيات، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الإنسان إذا تصور زيدًا أو عمرًا، ورأى ما بينهما من التشابه، انتزع عقله من ذلك معنى عامًّا كليًّا معقولًا، لا يتصور أن يكون موجودًا في الخارج عن العقل، فهذا هو وجود الكليات، وهذه الكليات المعقولة أعراض قائمة بالذات العاقلة لا توجد إلا بوجودها، وتعدم بعدمها، وليس بينها وبين الموجودات الخارجية تلازم، بل يمكن وجود أعيان في الخارج من غير أن يعقل

(١) انظر: المعرفة في الإسلام، لعبد الله القرني ص(٤٢١).
(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ليوسف كرم ص(٧٠).
(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع.

الإنسان كلياتها، ويمكن وجود كليات معقولة في الأذهان لا حقيقة لها في الخارج، كما يعقل الأنواع الممتنعة لذاتها»[1]، ويقول أيضًا: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أن هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك»[2].

فقيام المعنى الكلي لا بد فيه من إدراك الحس، فلا يقوم في الذهن معنى كلي صحيح أو خاطئ إلا إذا أدرك الحس جزئيات متعددة في الخارج، فالكلي مركب بين ما يدركه الحس وبين ما يستنبطه الذهن من التشابه بين المحسوسات، فإن كان استنباطه صحيحًا كان التصور الكلي صحيحًا، وإن كان الاستنباط خاطئًا كان المعنى الكلي خاطئًا، وفي هذا يقول ابن تيمية: «القضاء الكلي الذي يقوم بالقلب هو مركب من الحس والعقل، وهو التجريبيات، كما في اعتقاد حصول الشبع والري بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرضة، وزوال ذلك بالأسباب المعروفة، وكل هذا من القضايا التجريبية فالحس به يعرف الأمور المعينة، ثم إذا تكررت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلي، فقضى قضاء كليًا أن هذا يورث اللذة الفلانية وهذا يورث الألم الفلاني»[3].

وحقيقة هذا أن إدراك الحس إدراك محدود، إنما يدرك ما يباشره فقط، والعقل لا يمكن أن يدرك ما في الخارج إلا عن طريق الحس، فلو اقتصر العقل في أحكامه على ما أوصله له الحس من الأشياء الخارجية لكان حكمه قاصرًا على بعضها دون بعض،

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ١٣٤).
(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣٧١).
(٣) المرجع السابق ص(٣٨٦) وانظر: البصائر النصيرية، للساوي ص(٢٤٨).

ولما كان يستطيع أن يحكم حكمًا عامًّا يشمل أشياء كثيرة، وهذا مخالف لما يجده كل أحد من نفسه من أن عقله ينشئ أحكامًا عامة تشمل ما أدركه من المعينات بحسه وما لم يدركه، وذلك راجع إلى خاصية العقل في الحكم على الأشياء، وهي خاصية التعميم، فالعقل لم يتحصل على كل فرد مما يشمله الحكم العام؛ لكون الحس لا يستطيع إلا نقل بعضها، ولكنه ينشئ أحكامًا عامة بناءً على قياس المحسوسات بعضها على بعض، وهذا يبين أن القدر الكلي إنما يتحصل في الذهن بطريق القياس، والقياس إنما يكون بعد تحقق التماثل بين المقيسين، فإذا أدرك العقل هذا التماثل أصدر الحكم الكلي فالمعنى الكلي في حقيقته حكم كلي بالتماثل بين أفراد كثيرين في الخارج وفي بيان هذه العملية يقول ابن تيمية بأنها: «من أخص صفات العقل التي فارق بها الحس، إذ الحس لا يعلم إلا معينًا، والعقل يدركه كليًّا مطلقًا، لكن بواسطة التمثيل، ثم العقل يدركها كلها مع عزوب الأمثلة المعينة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كلية عامة بعد تصوره لأمثال معينة من أفرادها، وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعينة فقد يغلط كثيرًا، بأن يجعل الحكم إما أعم وإما أخص»[(١)]، ويقول أيضًا: «طرق العلم ثلاث: أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها، والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معينًا يفيده العقل والقياس كليًّا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علم شيء معين، لكن يجعل الخاص عامًّا والمعين مطلقًا»[(٢)] ثم ذكر الطريق الأخرى.

ولهذا كان مقياس صحة المعنى الكلي مطابقته للجزئيات، ويكون بقاؤه ببقائها وتغيره بتغيرها، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الكليات مطابقة لجزئياتها، فإذا كانت الجزئيات تقبل التغير من حال إلى حال لم تكن الكليات ثابتة على حال، فلا يكون

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣١٧).

(٢) درء التعارض،لابن تيمية (٧/ ٣٢٤).

العلم بها علمًا بشيء باق، وكل مخلوق فإنه يقبل التغير من حال إلى حال على ما أخبرت به الرسل ودلت عليه العقول، وإذا لم يكن في الموجودات كليات عقلية أزلية أبدية لا تقبل التغير فيبقى ما في النفس من هذه الكليات المتعلقة بالمخلوقات جهلًا لا علمًا»[1].

وبهذا كله تتبين العلاقة بين الكليات والجزئيات، وحاصلها: أن المعنى الكلي إنما يتحصل بإدراك الجزئيات، وأن الحكم على الجزئيات إنما يكون بالمعنى الكلي، فإذا لم تكن جزئيات لم يكن معنى كلي صحيح، وإذا لم يكن معنى كلي لم يكن ثمة حكم عام على كل الجزئيات، وقد أشار ابن تيمية إلى هذا المعنى فقال: «من علم الكليات من غير معرفة المعين فمعه الميزان فقط، والمقصود بها وزن الأمور الموجودة في الخارج، وإلا فالكليات لولا جزئياتها المعينات لم يكن بها اعتبار، كما أنه لولا الموزونات لم يكن إلى الميزان من حاجة، ولا ريب أنه إذا أحضر أحد الموزونين واعتبر بالآخر بالميزان كان أتم في الوزن من أن يكون الميزان، وهو الوصف المشترك الكلي في العقل»[2].

وهذه المعاني الكلية يمكن النظر إليها من جهتين مختلفتين:

الأولى: من جهة قيامها في العقل فهي بهذا الاعتبار عرض معين من الأعراض المعينة المختلفة التي تقوم في الذهن، والثانية: من جهة انطباقها على الأفراد الخارجية وهي بهذا الاعتبار معان كلية وقد أشار ابن تيمية إلى هاتين الجهتين فقال: «المعاني الكلية هي كلية باعتبار مطابقتها لمفرداتها كما يطابق اللفظ العام لأفراده وأما هي في نفسها فأعراض معينة كل منها عرض معين قائم في نفس معينة كما يقوم اللفظ المعين بالفم المعين والخط المعين بالورق المعين فالخط يطابق اللفظ واللفظ يطابق المعنى

(١) الصفدية، لابن تيمية ص(٥٤٢).

(٢) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٣٧٢)، وانظر: الفتاوى، ابن تيمية (١/ ٤٧).

الذهني والمعنى يطابق الموجود الخارجي وكل من تلك الثلاثة قد يقال له عام وكلي ومطلق باعتبار شموله للأعيان الموجودة في الخارج وأما هو في نفسه فشيء معين مشخص»[1].

وفائدة التفريق بين هذين الاعتبارين ترجع إلى أن الكليات باعتبارها في الذهن تعامل معاملة الجزئي من حيث إن لها قدرًا معينًا وحيزًا معينًا وجهة معينة «فالإنسان المطلق من حيث هو الذي تصوره الذهن هو علم وعرض معين في محل معين.......... وحينئذ فإذا كان المشار إليه حسيًّا له قدر معين وحيز معين فلمحل الصور الذهنية قدر معين وحيز معين وله أيضًا جهة والكليات الثابتة في النفس كالجزئيات الثابتة فيها، فالنفس تعلم الإنسان المطلق والإنسان المعين والإشارة إلى أحدهما كالإشارة إلى الآخر فلا فرق حينئذ بين تصور الإنسان المشترك الكلي والإنسان المعين الجزئي من هذه الجهة لكن أحدهما لا يوجد إلا في النفس والآخر يوجد في الخارج ويوجد تصوره في النفس»[2].

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا هو: أن علم العقل بالكليات لا يلزم منه أن يكون على درجة واحدة بل قد يتفاضل في أحيان كثيرة فقد يكون علمه ببعض الكليات قطعيًّا وقد يكون ظنيًّا كما قد يكون صوابًا وقد يكون خطأً؛ وذلك أن علم العقل بالكليات كعلم الحس بالجزئيات فما يعرض للحس في إدراكه للأشياء يعرض للعقل مثله لأنه لا طريق للعقل في تصور الأشياء إلا الحس[3].

وتحصل من التقرير السابق أن القول بوجود الكليات في الذهن فقط مبني على أصلين، هما:

---

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٦/ ٢٧٣).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٢٧٤).

(٣) انظر: بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية (٤/ ٦٢٠).

الأصل الأول: أنه لا يوجد في الخارج إلا ما هو جزئي، فكل شيء ثبت وجوده في الخارج، وأمكن أن يدرك بالحس فلا بد أن يكون جزئيًا، ويستحيل أن يكون مطلقًا، فالكليات لا يمكن أن توجد في خارج الذهن.

والأصل الثاني: أن ما في الذهن لا يلزم أن يكون مطابقًا لما في الخارج، فما يقوم في الذهن ليس هو ما في الخارج من كل وجه، وذلك أن طبيعة ما يقوم في الذهن مخالفة لطبيعة ما في الخارج، إذ الوجود الذهني من باب التصور، وما في الخارج من باب الوجود، وباب التصور أوسع من باب الوجود، وعلى هذا فالكليات يمكن أن تقوم في الذهن.

وعدم التسليم بأحد هذين الأصلين أو بهما هو أصل الإشكال في مجانبة الصواب في مسألة الكليات، كما سبق بيانه.

***

الأصل الثالث
التفريق بين الوجود والماهية

من الأصول التي لها تأثير في حقيقة الحد المنطقي القول بالتفريق بين الوجود والماهية، وهذا الأصل من الأصول المهمة التي دار حولها خلاف كثير على مر عصور الفلسفة، وارتبطت به مسائل متعددة في فنون شتى، فقد «العبت مسألة الوجود والماهية دورًا خطيرًا في العصور الوسطى، سواء أكان في الفلسفة الإسلامية أو في الفلسفة المسيحية، واستمرت كذلك حتى أوائل القرن الثامن عشر، بل لا تزال مستمرة حتى اليوم»[1]، وحتى قال الرازي: «إن العلم بالذات - الإلهية - عليه عقدة، وهي أن الوجود هل هو الماهية أو زائد عليها؟!»[2].

وقد اختلف الناس في العلاقة بين الوجود والماهية على أقوال متعددة، وطال الخلاف بينهم، ومن الأسباب التي أوجبت كثرة الخلاف في هذه المسألة ما دخل فيها من إجمال واحتمال، ولا يمكن أن يحرر القول فيها ما لم يحرر هذا الإجمال؛ إذ به يتحرر محل النزاع.

فيقال: إن الماهية والوجود تطلق ويراد به واحد من معنيين:

المعنى الأول: أن الماهية هو ما يتصوره الإنسان في ذهنه، والوجود ما هو متحقق في الخارج، وعلى هذا المعنى فلا إشكال في أن الماهية غير الوجود؛ لأنه

(١) خريف الفكر اليوناني، لبدوي ص(١٦٢).

(٢) أقسام اللذات، للرازي، بواسطة: درء التعارض، لابن تيمية (١/ ٢٦٠).

ليس كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه يكون متحققًا في الخارج، فإن الإنسان يتصور في ذهنه اجتماع النقيضين، واجتماعهما محال في الخارج، ولو كان كل ما يتصوره الإنسان في ذهنه لا بد أن يكون موافقًا لما في الخارج لما أمكن وقوع الخطأ، ولكان كل شيء صوابًا، إذ حقيقة الخطأ أن يتصور الذهن الشيء على خلاف ما هو عليه في الواقع.

والمعنى الثاني: أن الماهية بمعنى الشيء كما هو في الخارج، وهذا المعنى هو محل الخلاف، فهل هناك شيء في الخارج غير وجود الشيء المحسوس أم لا؟!

وقد ذكر مثل هذا المعنى في تحرير محل النزاع ابن تيمية؛ إذ يقول: «قد يعني بالماهية ما يتصور في الذهن، وبالوجود ما يكون في الخارج، وهذا حق لم ينازع فيه نظار المسلمين، ولا ريب أن الماهية المتصورة في الذهن ليست عين الموجود في الخارج....... فمن قال: إن الماهية غير الوجود. وأراد بالماهية الصورة العلمية الذهنية وبالوجود ما يوجد في الخارج فقد أصاب، وأما إذا عنى بالماهية والوجود جميعًا ما هو ثابت في الخارج، أو عَنى بهما جميعًا ما هو متصور في الذهن، وقيل: إن في الذهن شيئين: ماهية ووجود، أو في الخارج شيئين: ماهية ووجود، فهذا خطأ.

وبهذا التفصيل يزول الاشتباه والنزاع الموجود في أن الماهية، هل هي غير وجودها أم لا؟»[1].

فمحل النزاع إذن في كون ماهية الشيء المعين هل تكون غير وجوده الخاص أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل وجود الشيء عين ماهيته أم يعتبر معنى زائدًا عليها؟

وقد اختلف الناس في هذه المسألة على ثلاثة أقوال[2]:

(١) الصفدية، لابن تيمية ص(٥٣٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٦٥).

(٢) انظر: المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٤٨)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي ص(٧٨).

القول الأول: أن الوجود غير الماهية، وهو زائد عليها في جميع الحقائق، ومعنى هذا القول: أنه ما من شيء إلا وله حقيقة غير وجوده، فالوجود صفة زائدة على حقيقة الشيء، وليس هو نفس الحقيقة، وهذا القول منسوب إلى المعتزلة، ونسبه السمرقندي إلى أهل التحقيق.

واستدلوا على هذا القول بأدلة منها:

الدليل الأول: أن الوجود لو كان هو الماهية لكان تعقل الماهية موقوفًا على تعقله، بمعنى أنا لا نتصور الماهية حتى نتصور أنها موجودة، ولكن الأمر ليس كذلك، فإنا نتصور المثلث مثلًا مع الذهول عن كونه موجودًا.

وهذا الدليل فيه استدلال بمحل النزاع؛ لأن النزاع ليس فيما يتصوره الإنسان عن الشيء، فإنه لا شك في أن الماهية المتصورة ليست هي الوجود، وإنما محل البحث في الماهية الموجودة في الخارج هل هي غير كونها موجودة أم لا، وهذا الدليل لا يدل على ذلك.

الدليل الثاني: أنه لو كان الوجود هو الماهية لما كان لحمله على الماهية فائدة، بمعنى أنه لو كان الوجود هو الماهية لكان قولنا: السواد موجود، كلام لا معنى له، لأن معنى تلك العبارة يكون السواد سوادًا.

ولكن هذا الدليل لا يدل على أن الوجود غير الماهية؛ لأن الإخبار عن الشيء المعين بكونه موجودًا لا يعني أنه شيء آخر غير هذا الوجود الذي ثبت له، وإنما معناه أنه أمر ثابت ليس معدومًا.

وذكروا أدلة أخرى كلها ترجع إلى الاستدلال بأن الماهية الذهنية غير الوجود العيني، ولهذا قال الإيجي[1] لما سرد أدلة هذا القول الأخرى: «والتحقيق: أن هذه

(١) هو عبد الرحمن بن أحمد، المشهور بعضد الدين الإيجي، من أئمة الأشاعرة، =

الوجوه إنما تفيد تغاير المفهومين دون الذاتين»[1].

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا أن كل من قال بأن الوجود غير الماهية أجمعوا على أن الماهية سابقة على الوجود، ولم يخالف في ذلك إلا أصحاب المذهب الوجودي[2]، وحقيقة هذا المذهب تقوم على إبراز الوجود وخصائصه، وجعله سابقًا على الماهية، ويقول بدوي في بيان هذا المبدأ - وهو من المعتنقين للمذهب الوجودي - : «المبدأ الرئيسي الذي يضعه سارتر للوجودية هو القول: بأن الوجود يسبق الماهية... وقد كان السائد في الفلسفة المبدأ المضاد لهذا القول وهو أن الماهية تسبق الوجود»[3].

القول الثاني: أن الوجود غير الماهية في الممكنات، وأما في الخالق فإن الوجود هو الماهية ولا فرق بينهما، وهذا القول قال به الفارابي وابن سينا، وبعض فلاسفة العصور الوسطى[4].

وقد انتقد ابن رشد هذا القول، وذكر أن إطلاق التفريق بين الوجود والماهية لا يعرف عن أرسطو وإنما قال به ابن سينا فقط، وابن رشد لا يرى أن الوجود غير الماهية بإطلاق، بل يقول إن الوجود يطلق بأحد معنيين، هما: **المعنى الأول**: الوجود بالمعنى الذي يقابل العدم، فهذا ليس غير ماهيات الأشياء، **والمعنى الثاني**: الوجود بمعنى الصادق، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس، وهذا

= وله من المصنفات: شرح على مختصر ابن الحاجب، والمواقف في علم الكلام. انظر: الدرر الكامنة، لابن حجر (٢/ ٣٢٢).

(١) المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٥٠).

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ٥١٦)، والمعجم الفلسفي، لصليبا(٢/ ٥٦٥).

(٣) موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ٥٦٦).

(٤) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٧١).

الوجود غير الماهية في الخارج[1].

وفي بيان ابن سينا لرأيه في هذه المسألة يقول: «من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته، ومعلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة، كان لهذا معنى محصل مفهوم»[2]، ويقول أيضًا: «اعلم أنك قد تفهم معنى المثلث، وتشك هل هو موصوف بالوجود في الأعيان، أم ليس بموجود، بعدما تمثل عندك أنه من خط وسطح، ولم يتمثل لك أنه موجود»[3]، ويقول الطوسي في شرح هذا الكلام: «يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في الأعيان»[4]، فابن سينا يريد أن يقول: إن وجود الممكن غير ماهيته؛ لأنه يمكن أن نتصور الشيء بغير نظر إلى وجوده، وهذه هي نفس حجة القول الأول.

وأما في حق الخالق سبحانه فإن ابن سينا يرى أنه لا ماهية له، وإنما هو وجود محض، فلا فرق بين الوجود والماهية، وفي هذا يقول بعدما قرر أن الماهية لا تكون موجودة إلا لعلة: «والأول لا ماهية له، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه، فهو مجرد الوجود بشرط سلب العدم، وسائر الأوصاف عنه»[5]، وحقيقة هذا القول أن وجود الخالق وجود ذهني، حتى لا يلزم التركيب الذي يوجب الحدوث في زعمه.

وأصل الإشكال في هذا القول هو نفس الإشكال في القول السابق من جهة أن دليلهم لا يدل إلا على التفريق بين الماهية الذهنية والوجود العيني، وهذا ليس هو محل الخلاف.

---

(١) انظر: تهافت التهافت، لابن رشد ص(٣٣٦ - ٣٣٨).
(٢) الشفا، لابن سينا ص(٢٩٥).
(٣) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ١٥).
(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٥) الشفا - الإلهيات -، لابن سينا (٢/ ٣٤٧).

القول الثالث: أنه لا فرق بين الوجود والماهية، فوجود كل شيء عين ماهيته في الخارج، وماهية كل شيء هي نفس وجوده في الخارج، فليس في الخارج شيئان أحدهما وجود والآخر ماهية، بل هما شيء واحد لا فرق بينهما، فوجود الإنسان في الخارج هو نفس كون الإنسان حيوانًا ناطقًا، ووجود السواد في الخارج هو نفس كون اللون قابضًا للبصر، ووجود السرير في الخارج هو كون الخشبات مؤلفة تأليفًا خاصًّا، وهذا القول هو قول الجمهور من أهل الإثبات في الصفات، وقول عامة النظار من مثبتة الصفات من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم[1].

وهذا القول هو القول الصحيح فهو القول الموافق للضرورة الحسية فإن الإنسان لا يفرق بين زيد وبين وجوده، فزيد لا يكون إلا هذا الشخص الموجود، ولا يكون شيئًا آخر غيره، ثبت قبل وجوده.

ويقال أيضًا: لو كان الوجود غير الماهية لامتنع ألا توجد الماهية، وذلك أن الماهية لا تقوم بها الصفات إلا إذا كانت موجودة، فإذا كان الوجود صفة للماهية زائدًا عليها، لامتنع ألا توجد، لأنها على القول بأن الوجود صفة لها لا تقوم حتى تتصف بالوجود، وهو لا يقوم إلا بالماهية الموجودة!!

ومما ينبغي أن ينبه عليه أن هذه المسألة غير مثارة أصلًا عند أصحاب الاتجاه الحسي؛ لأن هذا التمييز أعمق من أن يظهر للحس، وكل ما لا يظهر للحس فهو غير صحيح عندهم[2].

وهذا الأصل له تعلق كبير بالحد، وتظهر هذه العلاقة من جهتين:

الجهة الأولى: أن غاية الحد عند المناطقة أن يبين ماهية الشيء الكلية، وهذه الماهية

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٨/ ٣٢)، ومجموع الفتاوى، له (٢/ ١٥٦).

(٢) انظر: العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٧٢).

لا تكون هي الشيء الجزئي؛ لأن الجزئي يتغير وهي لا تتغير، فالشيء المحسوس فيه شيئان إذن: شيء يتغير وهو العوارض الحسية، وشيء لا يتغير وهي الماهية الكلية، والحد على قواعدهم إنما يكون لتلك الماهية، فلا بد أن يقولوا بأن وجود الشيء المحسوس المتعين غير ماهيته الكلية.

والجهة الثانية: أن المناطقة بناءً على أصلهم في الحد اضطروا إلى أن يفرقوا بين صفات الشيء الملازمة، فجعلوها قسمين: صفات ذاتية داخلة في ماهية الشيء، وصفات عرضية خارجة عن ماهية الشيء، وبنوا قولهم هذا على التفريق بين أسباب الوجود وأسباب الماهية، وفي هذا يقول الطوسي: «الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته، فإنه من علل ماهيته، أو نفس ماهيته، والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته، فإنه من معلولاته، وعلل الماهية غير علل الوجود»[1]، فالطوسي بين في كلامه أن ماهية الشيء تكون قبل تحقق وجوده، وأن الوصف الذي يلحق الماهية قبل وجودها هو الذاتي، وأما الوصف الذي يلحقها بعد وجودها فهو العرضي الخارج عنها، وهذا فيه أن الماهية غير الوجود، وفيه أن التفريق بين الوصف الذاتي والعرضي قائم على التفريق بين ماهية الشيء ووجوده.

وممن نص على أن التفريق بين الذاتي والعرضي مبني على التفريق بين الوجود والماهية ابن تيمية، فإنه لما ذكر أخطاء أهل المنطق قال: «وتقسيمهم الصفات اللازمة للموصوف إلى داخل في الحقيقة وخارج عنها عرضي، وجعل العرضي الخارج عنها اللازم على نوعين: لازم للماهية ولازم لوجود الماهية، وبناؤهم ذلك على أن ماهيات الأشياء التي هي حقائقها ثابتة في الخارج، وهي مغايرة للموجودات المعينة الثابتة في الخارج، وأن الصفات الذاتية تكون متقدمة على الموصوف في الذهن والخارج، وتكون أجزاء سابقة لحقيقة الموصوف في الوجودين الذهني

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا - مع تعليق الطوسي - (١/ ١٥٢).

والخارجي»[1].

وقد سبق بيان بطلان التفريق بين الأوصاف الذاتية والأوصاف العرضية الملازمة على مذهبهم.

وقد ارتبطت بهذا الأصل - التفريق بين الوجود والماهية - مسائل كثيرة، تدل في مجملها على خطر هذا الأصل وعمق أثره، وسأقتصر هنا على ذكر بعضها حتى يتأكد ما ذُكِر من خطره:

المثل الأول: القول بوحدة الوجود، وذلك أن أصحاب القول بوحدة الوجود أقاموا مذهبهم على أصلين:

الأصل الأول: أن الوجود شيء واحد، ليس هناك وجودات متغايرة، فليس ثمة وجود واجب ووجود ممكن، بل الكل وجود واحد.

والأصل الثاني: أن وجود كل شيء غير ماهيته، بل هو زائد عليها، وذلك أنهم قرروا أن الممكنات كانت ثابتة في العدم ثم خرجت إلى الوجود؛ لأن وجود الله تعالى فَاضَ عليها، فلا يتحقق وجود الخالق إلا بها، ولا يتحقق وجودها إلا به، ولهذا فرقوا بين وجود الشيء وبين ثبوته، فكل الأشياء ثابتة في العدم، ثم يتحقق وجودها إذا أصابها الفيض الإلهي.

وفي بيان كون مذهب أصحاب الوحدة مبني على هذين الأصلين يقول ابن تيمية: «ابن عربي يجعل أعيان الممكنات ثابتة في العدم، والوجود الواجب فاض عليها، فلا يتحقق وجوده إلا بها ولا تتحقق ماهيتها إلا به، وبنى قوله على أصلين فاسدين:

أحدهما: أن الوجود واحد، ليس هناك وجودان أحدهما واجب بنفسه والآخر بغيره.

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٣/ ٣٢١).

والثاني: أن وجود كل شيء زائد على حقيقته وماهيته، وأن المعدوم شيء، موافقة لمن قال هذا وهذا من المعتزلة والفلاسفة ومن وافقهم من متأخري الأشعرية، فالحقائق والذوات عنده ثابتة في العدم، ووجود الحق فاض عليها، فكان كل منهما مفتقرًا إلى الآخر، ولهذا يقول: إن الحق يتصف بجميع صفات المخلوقات من النقائص والعيوب، وأن المخلوق يتصف بجميع صفات الله تعالى من صفات الكمال...»[1].

ولما كان الفخر الرومي لا يقول إن الوجود غير الماهية، ويرى أن التفريق بين الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده أن الله تعالى هو الوجود، ولا بد من فرق بينه وبين وجود الأشياء، جعل وجود الله تعالى هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتغير، أما إذا تعين وتميز فهو الخلق سواء تعين في مرتبة الإلهية أو غيرها[2].

والمثل الثاني: في كون الوجود مصحح الرؤية، ومعنى مصحح الرؤية: هو الأمر الذي يكون الشيء به ممكن الرؤية، فقد ذهب الأشاعرة إلى أن الوجود هو الأمر الذي تصح به الرؤية، فكل موجود فإنه يصح أن يُرى[3]، وقد ذكر الرازي أن هذا القول مبني على التفريق بين الوجود والماهية فقال: «علة الرؤية هي الوجود وحده، والباري موجود، فيصح أن يرى، فإن قيل: هذه الحجة مبنية على أن وجود الأشياء غير حقائقها فبينوا ذلك»[4].

ووجه البناء: هو أنه إنما كان مصحح الرؤية الوجود لأنه الأمر الذي تشترك فيه

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٦/ ١٦٣).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ١٦١)، و(١١/ ٢٤٢).

(٣) انظر: المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٣٠٢)، والصحائف الإلهية، للسمرقندي ص(٣٦٢).

(٤) الإشارات في علم الكلام، للرازي ص(٦٦).

كل المرئيات، فكل المرئيات لا بد أن تكون موجودة، فإذا كان الوجود هو الماهية فلا بد أن تشترك كل الموجودات في ماهياتها، ولكن ماهية الله تعالى غير ماهية المخلوقات، وعليه فإن هذا الدليل لا يستقيم إلا على التفريق بين الوجود والماهية، فاشتراك المرئيات في الوجود لا يعني اشتراكها في الماهية، ولهذا لما أراد الرازي الاعتراض على مذهب أصحابه ذكر أن وجود الله تعالى عين ذاته، وذاته مخالفة لغيره، فوجوده لا بد أن يكون مخالفًا لغيره، فلا يلزم إذن من كون وجودنا علة لصحة الرؤية أن يكون علة في صحة رؤية الله تعالى[1]، ولهذا يقول: «والعجب: أن عند أبي الحسن الأشعري وجود الشيء ذاته وحقيقته، فعلى هذا لما كانت الحقائق مختلفة في حقائقها وجب أن تكون مختلفة في وجودها، ومع هذا القول كيف يمكنه أن يقول: الوجود وصف مشترك؟!»[2].

وأصل الإشكال عند الرازي في اعتراضه هذا هو أنه ظن أن الاشتراك في الوجود يلزم منه الاشتراك في خصائص وجود المخلوق، ولم يفرق بين الاشتراك في معنى الوجود المطلق الذي لا يكون في الخارج، وبين الاشتراك في الوجود الجزئي المتحقق في الخارج.

والمثل الثالث: شيئية المعدوم. والمراد به: هل المعدوم يعتبر شيئًا ثابتًا في الخارج قبل وجوده أم لا؟ وهذه المسألة وقع فيها اشتباه كبير، وذلك بسبب الإجمال الذي وقع فيها، ولأجل أن يزول الإجمال يقال: إن القول بأن المعدوم شيء يحتمل معنيين:

المعنى الأول: أن المعدوم يسمى شيئًا، والشيء بمعنى المعدوم، لا الموجود، والبحث في المسألة بهذا المعنى بحث لغوي، يرجع فيه إلى النقل عن العرب أو إلى

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي ص(٤٤٣).

(٢) الأربعين في أصول الدين، للرازي (٢/ ٢٧٤).

الاصطلاح.

والمعنى الثاني: أن المعدوم شيء بمعنى أنه شيء ثابت في الخارج، له وجود خاص.

وهذا المعنى هو محل البحث هنا، وقد نبه على هذا التفصيل الجرجاني فقال: «فمحل النزاع في هذه المسألة هو في كون المعدوم متحقق الوجود في الخارج»[1].

وهذه المسألة اختلف فيها على قولين:

القول الأول: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج، وهذا قول جمهور المسلمين.

والقول الثاني: أن المعدوم يعتبر شيئًا في الخارج، ومعنى هذا القول: أن المعدوم شيء ثابت في الخارج، لا في العلم، وهذا القول قال به بعض المعتزلة.

وقد ذكر بعض العلماء أن الخلاف في هذه المسألة مبني على التفريق بين الوجود والماهية، وأن المعتزلة إنما قالوا بهذا القول بناءً على تفريقهم بين ماهية المعدوم ووجوده، وفي هذا يقول الإيجي: «المقصد السادس: في المعدوم؛ شيء أم لا؟ وأنها من أهم المسائل، فقال غير أبي الحسين البصري وأبي الهذيل العلاف من المعتزلة: إن المعدوم الممكن شيء، فإن الماهية عندهم غير الوجود، معروضة له»[2].

والذي يظهر أن المعتزلة لم تبن هذا القول بناءً على التفريق بين الوجود والماهية، وإنما بناءً على حجج عقلية أخرى عرضت لهم، وممن نبه على هذا الجرجاني، فإنه لما ذكر قول الرازي في أن القول بشيئية المعدوم مبني على التفريق بين الوجود والماهية قال: «قال الإمام الرازي: هذه المسألة متفرعة على القول بزيادة الوجود على الماهية، فإن القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها، قيل: ويمكن أن يعكس الحكم، فإن من قال

(١) شرح المواقف في علم الكلام، للجرجاني (٢/ ٢٨٩).
(٢) المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٥٣).

بها يجب عليه القول بزيادة الوجود على الماهية قطعًا»[1]، فالجرجاني يرى أن التفريق بين الوجود والماهية متعلق بمسألة شيئية المعدوم لا على جهة أنه أصلها الذي بنيت عليه، وإنما على جهة أنه لازم للمعتزلة لا بد أن يلتزموا به، وفرق بين أصل القول، وبين لازمه كما سبق بيانه.

نعم، قول المعتزلة بشيئية المعدوم قريب من قول الفلاسفة في التفريق بين الوجود والماهية، وقريب أيضًا من قول أصحاب وحدة الوجود، ولكنه مختلف عن قولهم من وجوه متعددة.

أما بالنسبة لاختلافه مع قول الفلاسفة، فبيانه: أن الفلاسفة يثبتون ماهيات كلية في الخارج، وأما المعتزلة فإنهم يثبتون ذواتًا جزئية، لأنهم لا يقولون بوجود الكليات في الخارج، ولهذا كان من دِقَّة ابن تيمية أنه لم يجعل قول المعتزلة في شيئية المعدوم مطابقًا لقول الفلاسفة في التفريق بين الوجود والماهية، وذلك حين قال لما ذكر قول المناطقة في كون الوجود زائدًا على الماهية: «وليس هذا قول من قال المعدوم شيء، فإن أولئك يثبتون ذواتًا معينة ثابتة في العدم، تقبل الوجود المعين، وهؤلاء - المناطقة - يثبتون ماهيات كلية لا معينة، وأرسطو وأتباعه إنما يثبتونها مقارنة للموجودات المعينة لا مفارقة لها»[2]، وقال أيضًا عن قول المناطقة: «وهو يشبه من بعض الوجوه قول من يقول المعدوم شيء......، وإنما أصل ضلالهم أنهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: لو لم يكن ثابتًا لما كان كذلك، كما أنا نتكلم في حقائق الأشياء التي هي ماهياتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج فنتخيل غلطًا أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة في الخارج.

(١) شرح المواقف في علم الكلام، للجرجاني (٢/ ١٨٩).

(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٤/ ٢٧٩).

والتحقيق أن ذلك كله أمر موجود وثابت في الذهن لا في الخارج عن الذهن، والمقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن وليس هو في نفس الأمر لا موجودًا ولا ثابتًا»[1].

وأما بالنسبة لاختلاف قولهم مع قول أصحاب وحدة الوجود فمن **وجهين**[2]، وهما:

الأول: أن المعتزلة يعترفون بأن الله تعالى خلق تلك الذوات الثابتة في العدم، وابن عربي يقول: إن نفس وجود الله تعالى فاض عليها، ولا يثبتون الخلق.

والثاني: أن المعتزلة لا يقولون: إن الذوات الموجودة في العدم هي عين وجود الله تعالى، كما يقول ابن عربي.

والمثل الرابع: كون الوجود صفة للموجود، ومعنى هذا: هل يعتبر الوجود الثابت للمعين صفة له أم لا يعد من صفاته؟

وقد اختلفت مناهج العلماء في ذلك، فمنهم من يعدها صفة ومنهم من لا يجعلها كذلك، وممن يجعلها صفة للموجود المعين متأخرو الأشاعرة[3].

وقد ذكر بعض الأشاعرة أن هذه المسألة مبنية على التفريق بين الوجود والماهية، وممن نص على ذلك السنوسي إذ يقول: «وفي عد الوجود صفة على مذهب الشيخ الأشعري تسامح؛ لأنه عنده عين الذات، وليس بزائد عليها»، فقرر أن الوجود لا يكون صفة للشيء إلا على القول بالتفريق بين الوجود والماهية.

ولما كان الأشعري يقول: إن الوجود هو عين الماهية احتار الأشاعرة المتأخرون

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٦٤)، وانظر: مجموع الفتاوى، له (٢/ ١٤٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٢/ ١٤٤).

(٣) شرح أم البراهين، للسنوسي ص(٧٤).

في تخريج مخالفتهم لإمامهم في إثباتهم لكون الوجود صفة، واختلفت أقوالهم في ذلك على ثلاثة أقوال(١):

القول الأول: أنه إنما جاز تسمية الوجود صفة لأنه شارك الصفة الحقيقية كالعلم في كون كل منهما يقع صفة في اللفظ، فيقال: ذات الله موجودة كما يقال: ذات الله عالمة، فإطلاق لفظ الصفة على الوجود من باب التسامح في اللفظ.

والقول الثاني: أن إطلاق الوجود على الله تعالى من باب الإخبار لا من باب الصفة الحقيقية، وهذا مبني على أن الصفة ليست هي المعنى القائم بالشيء، بل هي ما يحكم به على الشيء.

والقول الثالث: أن قول الأشعري بأن الوجود هو عين الماهية ليس على ظاهره من أن مفهوم الوجود هو مفهوم الماهية، بل معناه: أن الوجود ليس أمرًا زائدًا على الذات ثابتًا في نفسه كالأمور المعنوية من التكلم وغيره، وعلى هذا يصح إطلاق الوجود على ذات الله تعالى على مذهب الأشعري.

هذه من المسائل التي ارتبطت بهذا الأصل، وثمة مسائل أخرى يطول البحث بذكرها، والمقصود هنا التأكيد على خطره وعمق أثره.

***

(١) انظر: حاشية الدسوقي على أم البراهين ص(٧٤)، وشرح جوهرة التوحيد، للصاوي ص(١٤٤)، وتحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، للبيجوري ص(١٠٦).

الأصل الرابع
تقسيم الوجود إلى القوة والفعل

قسم المناطقة الوجود خارج النفس إلى أقسام كثيرة تتعدد بتعدد الاعتبارات، ومن تلك التقسيمات: تقسيم الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل[1].

وقد ذكر أرسطو أن لفظ القوة يطلق على عدة معان[2]:

منها: القوة بمعنى القوة التي يحصل بها التغير من شيء إلى شيء آخر، وهي القوة الفاعلة.

ومنها: القوة بمعنى القوة التي يحصل بها التأثر بشيء آخر، وهي القوة المنفعلة.

ومنها: القوة بمعنى التأثير، مثل أن يقال: إن فلانًا له قوة على القول والمشي، بمعنى أنه له قوة علِّيةٌ عليه.

ومنها: القوة في مقابل الفعل، وهذا الإطلاق هو الذي يهمنا بحثه هنا.

والقوة بهذا الإطلاق هي: اسم لما كان به الشيء مستعدًّا لأن يوجد بالفعل[3]، وهذا المعنى هو أشهر المعاني التي يطلق عليها اسم القوة عند الفلاسفة، وفي هذا يقول ابن رشد: «الذي يستعمل عليه اسم القوة أكثر في الحكمة وأشهر عند الفلاسفة

(١) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٣٠٣).

(٢) انظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٥٠)، ومعيار العلم، للغزالي ص(٣٠٢).

(٣) انظر: تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٥١).

هو ما كان به الشيء مستعدًّا لأن يوجد بعدُ بالفعل»[1].

ومعنى الوجود بالفعل هنا هو أن يكون الشيء موجودًا على الحال الذي كان به في الوجود بالقوة.

والوجود الذي ينقسم هذا الانقسام عندهم وهو الموجود خارج النفس، وفي بيان هذا يقول الفارابي: «الموجود الذي يُعنى به ما له ماهيّة ما خارج النفس، منه موجود بالقوّة ومنه موجود بالفعل»[2].

وقد قسم المناطقة الوجود بالقوة إلى قسمين: وجود بالقوة القريبة، وهي التي لا تفتقر لغير فعل واحد للخروج إلى الفعل، مثل خروج النار من الخشب، ووجود بالقوة البعيدة، وهي التي تفتقر إلى تهيئة، مثل البذرة، فهي نبات بالقوة البعيدة، وتصير بالقوة القريبة متى تهيأت لِأَنْ تكون نباتًا[3].

علاقة التفريق بين القوة والفعل بالحد الأرسطي:

والتفريق بين القوة والفعل له تعلق بالحد الأرسطي من وجوه متعددة، وذلك أنه يتعلق به من جهة أصوله الأخرى، ومن جهة قواعده ولوازمه، وتظهر تلك العلاقة في التفريق بين المادة والصورة، فقد ذكر المناطقة أن أشخاص الجوهر مكونة من حيث الكيفية من مادة وصورة، وتركيبه هذا من باب الوجود بالقوة، فيقال: إن أجزاء الشيء تتغير في الشيء من باب الوجود بالقوة، وفي بيان هذا يقول ابن رشد: «إن أجزاء الشيء في الشيء بالقوة، وهذا على ضربين: إما الأجزاء التي من قبل الكيفية، وهي المادة والصورة..»[4]، فالمشخص عند المناطقة مكون من شيئين أحدهما كلي ثابت

(١) المرجع السابق نفس الموضع. (٢) الحروف، للفارابي ص(١١٩).

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١٧٦).

(٤) تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(٩٠).

والآخر جزئي متغير، ولم يستطيعوا أن يبرروا هذا التركب إلا بالتفريق بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ومما يبين علاقة هذا التفريق بالحد أنه لما اعترِض على المناطقة في حدهم للإنسان بأنه الحيوان الناطق، أنه يلزم على هذا الحد ألا يكون الأبكم إنسانًا، أجابوا على هذا الاعتراض بالاعتماد على ذلك التفريق، فقالوا المراد بالنطق: النطق بالقوة لا بالفعل[1].

المنكرون لانقسام الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل:

خالف المناطقةَ في عد ما هو بالقوة من أنواع الوجود طوائفُ متعددة، فليس الوجود إلا نوعًا واحدًا وهو الوجود بالفعل، وأما ما هو بالقوة فهو لا يعتبر وجودًا خارج النفس، فالشيء لا يكون موجودًا إلا إذا تحقق خارج النفس وثبت له وجود خاص، وهذا القول قال به بعض أهل اليونان، ولهذا حاول أرسطو أن يرد عليهم، وفي هذا يقول: «ومن الناس مثل «غاريقون» من يقول: إن القوة عند الفعل فقط»، ويقول ابن رشد في شرحه: «يريد: ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوة عليه، ويقول: إن القوة والشيء الذي توجد قوة عليه يوجدان معًا»[2].

وقد نقد أرسطو قول هؤلاء بوجوه كثيرة منها[3]:

الوجه الأول: أن نفي القوة يلزم منه تساوي الناس قبل الفعل في إمكان الأفعال منهم، فالبَنّاء الماهر يساوي من لم يبن في حياته أبدًا في حصول الفعل منهم، وكذلك

(١) انظر: أساس الاقتباس، للطوسي ص(٥٢).

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (٢/ ١١٢٦).

(٣) انظر: ما بعد الطبيعة – مع تفسير ابن رشد (٢/ ١١٢٨)، وتاريخ الفلسفة اليونانية، ليوسف كرم ص(١٧٦).

في سائر المهن، وهذا معارض لفطر الناس، فإن من أراد أن يبني بيتًا لا يذهب إلى كل أحد، وإنما يذهب إلى من كان قد بنى من قبل أو علم كونه عارفًا بالبناء.

الوجه الثاني: أن القول بنفي الوجود بالقوة يؤدي إلى أن وجود الأشياء تابع لإدراكنا لها، وذلك: لأنا إذا لم نثبت وجود الشيء إلا عند وجوده بالفعل، وهذا الوجود لا يثبت إلا بالإدراك، كان وجود الأشياء تابعًا لإدراكنا لها.

الوجه الثالث: أن إنكار الوجود بالقوة يلزم عنه وصف الإنسان الواحد بأنه أعمى وأصم مرات كثيرة في اليوم الواحد، وذلك لأنه كلما انقطع عن الرؤية والسمع فلا بد أن يكون أعمى وأصم عند نفاة القوة.

وممن أنكر الوجود بالقوة فلاسفة العصر الحديث، فإنهم يكادون يجمعون على إنكار انقسام الوجود إلى ما هو بالقوة وما هو بالفعل، فديكارت اعتبر الأجسام امتدادًا فقط، وعلل فعلها بحركة من الخارج دون حاجة إلى قوة فيها، واعتبر النفس جامعة للأفعال الوجدانية وفاعلة على الدوام دون حاجة إلى قوى، ويقول: «القوة العارفة ما هي إلا قوة واحدة بعينها تسمى بتعدد وظائفها: عقلًا خالصًا، ومخيلة، أو ذاكرة، أو بصرًا أو سمعًا»[1]، وكل ما في الأمر «أسماء نلتزم التمايز بينها لا أشياء موجودة في الخارج»[2].

وممن صرح بنفي الوجود بالقوة جون لوك، فإنه قرر أنا لا نشعر بالقدرة إلا حين نفعل، وما الفعل الحر إلا الفعل نفسه، فإذا لم نقدر على الفعل لم نكن أحرارًا، إذ لا معنى للاعتقاد بالقوة دون الفعل، ونتيجة لهذا أنكر قول القائلين بالمبادئ الفطرية حين قالوا بوجودها في النفس بالقوة منذ الطفولة، وذكر أن قولهم يرجع إلى أن المعاني

---

(١) العقل والوجود، ليوسف كرم ص(١٥٣).

(٢) المرجع السابق نفس الموضع.

موجودة في النفس وغير موجودة فيها، كأنهم يقولون: إن الإنسان جائع دائمًا، وهو لا يحس بالجوع دائمًا، وواضح من هذا أن اعتراضه مبني على عدم التفريق بين الوجود والفعل[1].

وقد ذكر ابن رشد أن الأشاعرة من المنكرين للوجود بالقوة، وفي هذا يقول: «ومن الناس من ينكر وجود القوة المتقدمة بالزمان على الشيء الذي هي قوية عليه، ويقول: إن القوة والشيء الذي توجد قوية عليه يوجدان معًا، وهذا يلزم منه ألا تكون قوة أصلًا؛ لأن القوة مقابلة للفعل، وليس يمكن أن يوجدا معًا، وهذا القول ينتحله الأشعرية من أهل ملتنا»[2]، ويقول أيضًا: «كان في قديم الدهر، وفي زماننا هذا قوم يجحدون وجود الممكنات متقدمة للشيء الممكن بالزمان، وكانوا يجعلون الممكن جميع الفعل..... وهؤلاء القوم من أهل زماننا ينفون أن يكون للإنسان استطاعة وقدرة»[3].

ولكن الغزالي بين أن الأشاعرة لا ينكرون القوة التي بمعنى الاستعداد والقابلية للوجود، وإنما ينكرون القوة التي بمعنى القوة الفاعلة التي هي من خواص الأشياء، وفي هذا يقول: «الموجود قد يقال إنه بالفعل، وقد يقال إنه بالقوة، واسم القوة قد يطلق على معنى آخر فيلتبس بالقوة التي تقابل بالفعل، فليقدم بيانها:

إذ يقال: قوة مبدأ التغيير إما في المنفعل وهو القوة الانفعالية، وإما في الفاعل وهو القوة الفعلية.

ويقال لما به يجوز من الشيء فعل أو انفعال وما به يصير الشيء مقومًا للآخر، ولما به يصير الشيء متغيرًا أو ثابتًا، فإن التغير لا يخلو من الضعف.

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) تفسير ما بعد الطبيعة، لابن رشد (٢/١١٢٦).

(٣) تلخيص ما بعد الطبيعة، لابن رشد ص(١٠٢).

وقوة المنفعل قد تكون محدودة متوجهة نحو شيء واحد معين، كقوة الماء على قبول الشكل دون حفظه، بخلاف الشمع الذي فيه قوة القبول والحفظ جميعًا.

وقد يكون في الشيء قوة انفعالية بالإضافة إلى الضدين، كقبول الشمع للتسخين والتبريد.

وكذلك قوة الفاعل تتوجه إلى شيء واحد متعين كقوة النار على الإحراق فقط، وقد تتوجه نحو أشياء كثيرة كقوة المختار على الأمور المختلفة.....

فإن قيل: قولكم إن الشيء بالقوة لا بالفعل يرجع حاصله إلى الاستعداد للشيء، وقبول المحل له وهذا مفهوم، وأما القوة الأخرى التي هي فاعلة كقوة النار على الإحراق كيف يعترف بها من يرى أن النار لا تحرق، وإنما الله تعالى يخلق الإحراق عند وقوع اللقاء بين القطن والنار مثلًا، بحكم إجراء الله تعالى العادة؟

قلنا: غرضنا لما ذكرنا شرح معنى الاسم لا تحقيق وجود المسمى، وقد نبهنا على وجه تحقيق الحق فيه في كتاب **تهافت الفلاسفة** والغرض ألا تلتبس إحداهما بالأخرى إذا استعملهما معتقدًا ذلك»[1]، فالغزالي بيَّن هنا أنهم لا ينكرون القوة بمعنى الاستعداد، وإنما القوة الفاعلة فقط.

(١) معيارالعلم، للغزالي ص(٣٢٢).

البَابُ الثَّالِثُ

الآثار العلمية للحد الأرسطي

وفيه فصلان:-

الفصل الأول: حقيقة التأثر والتأثير بين الأمم.

الفصل الثاني: آثار الحد الأرسطي العلمية.

الفصل الأول

حقيقة التأثر والتأثير بين الأمم

تمهيد:

خلق الله تعالى الإنسان وغرز فيه أمورًا فطرية ملازمة له، ومن تلك الأمور الأُنس بالغير وعدم التوحش، فإن الإنسان لا يمكن أن يعيش وحده من غير احتكاك بأحد أو استئناس به، ولهذا سُمي الإنسان إنسانًا كما في بعض الأقوال، قال الراغب: «والإنسان: قيل: سُمي بذلك؛ لأنه خلق خِلقة لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض، ولهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، ولا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه»[1].

ونتيجة لهذه الفطرة نشأت التجمعات والشعوب بين بني آدم، وهذه النتيجة ضرورية لضمان عيش الإنسان واستمرار حياته؛ لأن الإنسان لا يمكن أن يتحصل على كل ما يضمن حياته إلا مع غيره، وذلك أن «الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة، لا تصح حياته وبقاؤه إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء...... وكذلك الإنسان محتاج إلى بني جنسه في حماية حياته من أعدائه، وهذا كله يؤكد ضرورة التمدن لجنس الإنسان، ولهذا قال أرسطو: الإنسان

(١) المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني ص(٣٨).

مدني بطبعه، أي: لا بد له من الاجتماع ومجتمع يعيش فيه»[1].

ومن حكمة الله تعالى أن خلق الناس مختلفين في خلقهم وألوانهم وعقولهم وغير ذلك من شؤون حياتهم، وهذا الاختلاف من ضروريات العيش في الدنيا أيضًا، إذ لولا الاختلاف بين الناس لما عَرَف الابن أباه ولا الزوج زوجته، ولا عُرف صاحب الحق ممن عليه الحق، ولا استطاع أن يكتسب بعضهم من بعض، ولساروا كلهم في طريق واحد، ولتعطلت حياة الناس ومصالحهم، فلذلك كان هذا الاختلاف من آيات الله تعالى الدالة على وجوده وكمال علمه وحكمته، قال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾[2]، فالله تعالى قرر في هذه الآية علامة من العلامات التي تدل على وجوده، وهي هذا الاختلاف الموجود بين المخلوقات.

وهي دالة أيضًا على سنة من سنن الله تعالى في خلقه، وهي سنة الاختلاف بين البشر، وهذا الاختلاف يشمل نوعين من الاختلاف، الأول منهما: الاختلاف في الأديان والملل والنحل والأهواء، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾[3]، فهذه الآية تدل على أن حكمة الله تعالى اقتضت أن يكون الناس مختلفين فيما يعتقدون من أديان وملل وعلوم وأهواء، وفي هذا يقول ابن جرير بعد ذكره لأقوال المفسرين في هذه الآية: «وأولى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب: قول من قال: معنى ذلك: ولا يزال الناس مختلفين في أديانهم وأهوائهم على أديان وملل وأهواء شتى.....

وإنما قلت ذلك: أولى بالصواب في تأويل ذلك، لأن الله جل ثناؤه أتبع ذلك

(١) مقدمة ابن خلدون ص(٤١).

(٢) الروم: ٢٢.

(٣) هود: ١١٨.

قوله: ﴿وَتَمَّتۡ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلۡجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجۡمَعِينَ﴾[1]، ففي ذلك دليل واضح أن الذي قبله من ذكر خبره عن اختلاف الناس، إنما هو خبر عن اختلاف مذموم يوجب لهم النار، ولو كان خبرًا عن اختلافهم في الرزق، لم يعقب ذلك بالخبر عن عقابهم وعذابهم»[2].

فهذه الآية إذن تدل على اختلاف مخصوص، وهو الاختلاف الذي يتعلق به الذم والمدح، وهو اختلاف الأديان والملل والآراء، وهذا التقرير يُضعّف قول من استدل بهذه الآية على إثبات سنة الاختلاف المطلق الذي يشمل الاختلاف في الأديان والملل والاختلاف في الأمور الكونية كالرزق والألوان واللغات وغيرها.

والنوع الثاني من الاختلاف الذي هو من آيات الله تعالى: الاختلاف في الأمور الكونية من الأوصاف الخلقية كالطول والقصر والقوة والضعف، وكالاختلاف في الألوان، والاختلاف في الأرزاق والأعمار، فعن ابن مسعود رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إن الله قسم بينكم أخلاقكم كما قسم بينكم أرزاقكم»[3]، فهذه الاختلافات بين الناس من أوضح الأدلة على وجود الله تعالى وأظهرها.

وقد نتج عن ضرورة التمدن للإنسان وسنة الاختلاف بين الناس سنة أخرى، لها تأثير بالغ في حياة الناس، وهي سنة التدافع بين البشر، وحاصل معنى التدافع في هذا الموطن هو: التفاعل والتبادل بين الناس في جميع شؤون حياتهم، وهذا هو معنى التدافع في اللغة، قال في اللسان: «تدافعوا الشيء: دفعه كل واحد منهم عن صاحبه، وتدافع القوم أي: دفع بعضهم بعضًا»[4]، وهذا بخلاف من قصر سنة التدافع بين

(١) هود: ١١٩.

(٢) تفسير الطبري (٧/ ١٣٩).

(٣) أخرجه: الحاكم في المستدرك وصححه ووافقه الذهبي انظر: المستدرك للحاكم (٤/ ١٦٥).

(٤) لسان العرب، لابن منظور (٤/ ٣٦٩).

الناس في الصراع والقتال بينهم في الخير والشر فقط[1]، بل هذه السنة أعم وأشمل من ذلك؛ لأنها شاملة لكل شؤون الحياة.

ومن آثار التدافع بين البشر تأثر بعضهم ببعض، وذلك أن التأثر والتأثير بين البشر من الأمور الفطرية التي جُبل عليها الناس، وهي مقتضى سنة التدافع، وفي هذا يقول ابن تيمية: «الناس كأسراب القطا مجبولون على تشبه بعضهم ببعض»[2]، ويقول أيضًا: «الله تعالى جبل بني آدم، بل سائر المخلوقات على التفاعل بين الشيئين المتشابهين، وكلما كانت المشابهة أكثر كان التفاعل في الأخلاق والصفات أتم، حتى يؤول الأمر إلى ألَّا يتميز أحدهما عن الآخر إلا بالعين فقط، ولما كان بين الإنسان مشاركة اقتضاء في الجنس الخاص، كان التفاعل فيه أشد، ثم بينه وبين سائر الحيوان مشاركة في الجنس المتوسط، فلا بد من نوع تفاعل بقَدرِه، ثم بينه وبين النبات مشاركة في الجنس البعيد مثلًا فلا بد من نوع ما من المفاعلة.

ولأجل هذا الأصل وقع التأثر والتأثير في بني آدم واكتساب بعضهم أخلاق بعض بالمعاشرة والمشاكلة»[3].

---

(١) انظر: السنن الكونية في الحياة الإنسانية، لشريف الخطيب (٢/ ١٠٧).

(٢) الاستقامة، لابن تيمية (٢/ ٢٥٥).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم، لابن تيمية (١/ ٥٤٧).

المبحث الأول

إثبات تأثر الأمة الإسلامية بغيرها من الأمم

ثبت أن الناس مجبولون على أن يتأثر بعضهم ببعض، وأن ذلك الأصل ليس مذمومًا بإطلاق لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، وعلى هذا فالأمة الإسلامية لا بد لها من أن تتأثر بالأمم السابقة وتتفاعل وتتدافع معها، وذلك إما بالأخذ بالنافع من تلك الأمم، وإما بكشف ما عند تلك الأمم من أخطاء وسلبيات، وإما بالأخذ بما هو من أخطائهم من بعض أفراد الأمة؛ لأن الأمة لم تخرج عن طبيعة البشر التي خُلقوا عليها، ولا بد أن تشملها السنن الكونية التي أجراها الله تعالى في الكون، فجريانها على مقتضى هذه الطبيعة لا إشكال فيه.

ووقوع التأثر - الذي هو مقتضى سنة التدافع - من الأمة الإسلامية بالأمم السابقة وخاصة أمة اليونان غدا من الضروريات التاريخية التي لا يمكن التشكيك فيها، والمراد بهذا: إثبات أصل التأثر بالأمم السابقة فقط، وهذا القدر من التأثر قرره وأقر به أكثر من درس تاريخ العلوم الإسلامية ممن هو في عصرنا أو قبله، فإنهم لم يختلفوا في إثبات وقوع التأثر، وإنما اختلفوا في مسائل أخرى من تفاصيل التأثر، ومن أمثال تلك التفاصيل:

١- تاريخ بداية التأثر بأمة اليونان، فهل تلقفت الأمة علوم اليونان من لحظة نقلها إليهم، أم كان ذلك بعد زمن؟!

٢- تحديد حجم التأثر الذي وقع من الأمة، وتحديد الأبواب والمسائل التي وقع فيها التأثر.

٣- تحديد أنواع التأثر، فيما إذا كان في مسائل الدين وعلومه، أم في علوم الدنيا كالطب وعلوم الطبيعة؟!

٤- البحث في ضوابط التأثر النافع، وتحديد المقاييس التي يُرجع إليها في الحكم على ذلك التأثر.

فهذه البحوث من أهم البحوث التي دار فيها الخلاف في هذا العصر، وهي من أهم البحوث التي ينبغي أن يُحرر القول فيها؛ لأنه يستطاع بها أن يُقوّم ما حصل من تفاعل مع أمة اليونان، ويُحدد عمق أثره، وقد كثر الخلاف فيها واضطربت أقوال الناظرين وتنوعت، وسيأتي الجواب عن هذه البحوث مبثوثًا في ثنايا الفصول القادمة إن شاء الله تعالى.

والمقصود هنا إثبات أصل تأثر الأمة بمن سبقها من أمم، وخاصة أمة اليونان، وإثبات كون ثبوته ضروريًا، ومن أفراد ما نقل عن اليونان المنطق الأرسطي فهو مما أثر في العلوم الإسلامية إذن.

الرد على من ينفي تأثير المنطق في العلوم الإسلامية:

تأثير المنطق اليوناني في العلوم الإسلامية يخالف فيه من ينفي التأثر والتأثير بين الحضارات، ومن أخص من ذُكِر عنه هذا النفي «شبنجلر»[1] فإنه ذهب إلى أن الحضارات كائنات عضوية، فهي تتصف بما يتصف به كل كائن عضوي حي، وعلى هذا فكل حضارة لها كيانها الخاص بها، المستقل والمنعزل عن غيرها من الحضارات،

(١) هو فيلسوف حضارة ألماني، ولد سنة ١٨٨٠م، أحدث تأثيرًا هائلًا بكتابه «انحلال الغرب». انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ٨).

وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة أو في الأسلوب إنما هو وهم وخيال؛ لأنه تشابه في الظاهر لا في الجوهر والمعاني، ونتيجة لذلك فإنه لا يوجد اتصال بين الحضارات ولا تأثر وتأثير، ومع هذا فقد يحدث بين حضارة وحضارة تالية عليها نقل واقتباس فتتشكل الحضارة التالية على وفق روح الحضارة السابقة، وهذا يسمى عند شبنجلر بـ«التشكل الكاذب»[1].

وقد تلقف هذه النظرية ودافع عنها بشدة الدكتور حسن حنفي، فإنه ينفي كل أثر يوناني أو غيره في العلوم الإسلامية، ويقرر أن الحضارة الإسلامية لم تتأثر بأي مؤثر خارجي، وأن كل ما ذكر في العلوم الإسلامية إنما هو من إبداع المسلمين، وليس لأحد فيه تأثير أبدًا، وذلك أن كل ما نُقل إلى الأمة الإسلامية من تراث الأمم السابقة لا تتأثر به، بل تحتويه إليها من غير إحداث أي أثر، ولأجل هذا نص على إنكار الأثر والتأثر بين كل الحضارات، وقرر أن كل حضارة تعتبر دائرة مكتملة لها حياتها الخاصة بها بناءً ومسارًا، ولهذا قال: «الأثر والتأثير منهج معاب فكريًّا وعمليًّا»[2].

وفي بيان نفي التأثر في الحضارة الإسلامية يقول: «إذا حدث تشابه في المضمون بين ظاهرتين من حضارتين مختلفتين، فإن ذلك أيضًا لا يمكن تسميته أثرًا أو تأثرًا دون تحديد لمعنى الأثر، لأن إمكانية التأثر من اللاحق بالسابق موجودة، أي: أن الشيء نفسه موجود ضمنًا في الظاهرة اللاحقة، وما كانت الظاهرة السابقة إلا مثيرًا أو مقويًا، ووجود الباعث أو المثير أو المقوي لا يعني وجود الشيء نفسه، بل العمل المساعد الخارجي على إظهاره»[3]، ويقول أيضًا: «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة

(١) انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ١٤).

(٢) دراسات إسلامية، لحسن حنفي ص(٢٩٥)، بواسطة: ازدواجية العقل، لجورج طرابيشي (٢/ ١٧٨).

(٣) التراث والتجديد، لحسن حنفي ص(٩٥).

الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية، وحدثت ظاهرة «التشكل الكاذب»، التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر، وهي في رأينا ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه»[1].

وهذا يعني أن حقيقة المنطق الأرسطي كانت موجودة في الحضارة الإسلامية، ولكن تنبهوا لها لما نُقل إليهم المنطق، وذلك - في زعمه - أن الوحي والدين يحتوي على عناصر ثلاثة: الشرعي والعقلي والواقعي، فالشرعي هو الجديد الذي أتى به الوحي، والعقلي هو البدهي الذي يرتكز عليه الوحي في العقل الإنساني، والواقعي هو الواقعة التي يرتكز عليها الوحي في العالم الخاص، وذلك لأن النص في الحقيقة ليس إلا حلًّا فكريًّا وعمليًّا لموقف معين، فإذا تبنى المناطقة المسلمون قسمة المنطق الأرسطي إلى تصور وتصديق، وأن التصور لا ينال إلا بالحد، والتصديق لا ينال إلا بالبرهان؛ فلأن هذه القسمة قسمة بدهية مأخوذة من العقل، والعقل هو أحد عناصر الوحي الديني، وعلى هذا فليس هنالك أثر أو تأثير، وإنما مجرد احتواء، وزعم حنفي أن هذا ما فعله ابن حزم في كتابه التقريب لحد المنطق، والغزالي في كتبه المنطقية[2].

وكذلك تقسيم المنطق إلى أنواعه المعروفة هو - في زعمه - تقسيم إسلامي أصيل وليس فيه تأثر باليونان، وفي هذا يقول: «إن تصنيف الفكر المشروح (الأرسطي) إلى جدل وبرهان وسفسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشك، كل ذلك منطق إسلامي قرآني عرفه المسلمون وقننوه ابتداءً من القرآن..»[3].

وقد التزم لأجل قوله هذا بلازمين غريبين، هما:

---

(١) في فكرنا المعاصر، لحسن حنفي ص(٦١)، بواسطة: ازدواجية العقل، لطرابيشي ص(١٨٤).

(٢) انظر: التراث والتجديد، لحسن حنفي ص(١٦٧).

(٣) دراسات إسلامية، لحسن حنفي ص(١٦٩).

اللازم الأول: هو أن جميع المشاكل التي أثارتها ترجمة الفلسفة اليونانية هي مشاكل ناشئة من صميم الفكر الإسلامي، من غير تأثر بأثر خارجي، فالقول بقدم العالم، والقول بخلود النفس والقول بنفي المعاد الجسماني، ونحو ذلك من المشاكل الفلسفية هي مشكلة إسلامية وليست من الآثار اليونانية، وفي هذا يقول: «إذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض فإنهما لم يفعلا ذلك اتباعًا لأفلاطون، بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقية التي تؤثر في الوحدة على الكثرة والتي يسود فيها القلب على العقل...... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شرحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعًا عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعية لأرسطو، وخلود العقل الفعال، بل رفضًا للتصور الفردي للخلود.....»[1].

ثم ذكر ما قيل من تأثر التصوف الإسلامي بالمؤثرات الخارجية، وما قيل من تأثر أصول الفقه بالمنطق الأرسطي، وما قيل من تأثر علم الكلام بالفلسفة، وأبطل هذا كله، وأرجعه إلى كيد المستشرقين للحضارة الإسلامية.

وبالغ حتى جعل الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية، وليست سابقة عليها، فقال: «الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية، وليست سابقة عليها، وهي نتيجة عنها وليست مصدرًا لها»[2].

واللازم الثاني: تغيير معنى الترجمة، وتبديل مقاييس ضبطها، فالترجمة عنده ليست نقل تراث أمة سابقة إلى أمة لاحقة فقط، فالقضية ليست في نقل تراث اليونان إلى العالم الإسلامي، بحيث يكون الغاية من النقل المحافظة على الأصل اليوناني من

(١) التراث والتجديد، لحسن حنفي ص(٩٢).

(٢) من النقل إلى الإبداع – النقل – لحسن حنفي (١/ ٢٣).

التغيير والتبديل، وإنما الترجمة إبداع وإنتاج بواسطة حضارة سابقة، فليس للحضارة السابقة إلا التنبيه فقط، والمترجمون للعلوم اليونانية لم يكونوا نقلة فقط، بل كانوا أصحاب إبداع ونظريات، وفي هذا يقول: «ليست الترجمة مجرد نقل نص من لغة أولى إلى لغة ثانية، بل هي نقل حضاري للنص الأول من حضارة قديمة إلى حضارة ثانية حديثة، فالنص ليس منعزلًا عن سياقه الحضاري الأول الذي خرج منه، ولا عن سياقه الحضاري الثاني الذي دخل فيه بنقل النص من حضارة إلى أخرى.....»(١).

وقد سمى نظريته هذه بـ«منهج الإبداع والتأويل»، في مقابل ما أسماه بـ«منهج المطابقة»، وهو المنهج الذي يجعل الترجمة مجرد نقل النص من لغة إلى لغة أخرى، وأن مقياس صحة الترجمة هو مطابقة النص في اللغة الثانية للنص المترجم والمنقول(٢).

وقد حاول أن يستدل على صحة منهجه هذا - منهج الإبداع - بعدة أدلة:

منها: الاختلاف بين النسخ في ترجمة الكتاب المعين، فقد جعل هذا الاختلاف دليلًا على أن الترجمة ليست نقل النص، بل الإبداع بالنص، ومنها: أن المترجمين قد استعملوا ألفاظًا ومصطلحات إسلامية في الترجمة كأمثال: لفظ الجلالة «الله» والبدء بالبسملة والحمدلة، والصلاة والسلام على الرسول ﷺ(٣).

وقد رتب حنفي على نظرية الإبداع والتأويل في الترجمة عدة أمور منها:

الأمر الأول: أنه ليس مهمًّا في الترجمة معرفة المترجم باللغة اليونانية؛ لأن المطلوب في الترجمة ليس مطابقة النص للنص، وإنما احتواء النص السابق، فنقل

(١) المرجع السابق (١/ ٧٠).

(٢) انظر: حوار الأجيال، لحسن حنفي ص(٣٣، ٤٣، ٩٤، ٣٩٣).

(٣) انظر: من النقل إلى الإبداع - النقل، لحسن حنفي (١/ ١٠٦، ١٥١، ١٧٤).

النص الأصلي ليس هو الغاية، بل الغاية احتواؤه فقط[1].

والأمر الثاني: ألَّا توجد ترجمة صحيحة وترجمة خاطئة، بل كل الترجمات صحيحة؛ لأن كل ترجمة تعبر عن إبداع المترجم، «فلا يوجد تحريف في الترجمة؛ لأن غايته ليست نقل النص المترجم، بل تحويل دلالي له»[2]، بل جعل من علامات صحة الترجمة ابتعاد النص المترجم عن أصله، وأنه كلما ازداد بعدًا ازداد صحة[3].

والأمر الثالث: أنه لا يجوز تصحيح نسخة من الترجمة من نسخة أخرى؛ لأن كلًّا له قراءته وثقافته وإبداعه، ولهذا انتقد منهج المطابقة الذي يعتمد على تصحيح النسخ بعضها من بعض[4].

وما ذكره حسن حنفي من نفي تأثر الحضارة الإسلامية بمؤثرات خارجية خطأ محض، وخروج عن الواقع ومصادرة عليه، ويدل على بطلان هذه النظرية أربعة أمور، وهي:

الأمر الأول: أن ما ذكره من انعزال الحضارات بعضها عن بعض، وأنه لم يكن بينها تأثر ولا تأثير، دعوى من الدعاوى لم يُقم عليها دليلًا يثبت صحتها، مع أنها دعوى متعلقة بشؤون جماعات كبيرة وحضارات متعددة وواسعة، والدعاوى التي لها مثل هذه الطبيعة لا يصح أن تُذكر مهملة مجردة عما يدل على صحتها، خاصة إذا كان الواقع يدل على خلافها.

والأمر الثاني: أن قوله بأن فلاسفة الإسلام لم يكونوا متأثرين بأرسطو، وأن القضايا التي تكلموا فيها لم تكن عن اتباع لأرسطو، وإنما أرسطو أثار انتباههم إليها فقط - مخالف لاعترافاتهم بتأثرهم بأرسطو ومدحهم له وإعلائهم لعلومه، ومما يدل

(١) المرجع السابق ص(١٨).
(٢) المرجع السابق ص(١٤٩).
(٣) المرجع السابق ص(٧٩).
(٤) المرجع السابق ص(١٠٥).

على هذا من كلامهم قول الفارابي، فإنه ذكر أن الله تعالى أنقذ أهل العقول بأرسطو وأفلاطون، وأنه لولاهما لكان الناس في حيرة وتيه[1].

ومن ذلك قول ابن رشد عن أرسطو: «ما أعجب شأن هذا الرجل! وما أشد مباينة فطرته للفطر الإنسانية! حتى كأنه الذي أبرزته العناية الإلهية لتوقفنا معشر الناس على وجود الكمال الأقصى في النوع الإنساني»[2] ويقول أيضًا: «أرسطو هو أصل كل فلسفة، ولا يمكن الاختلاف في غير تفسير أقواله، وفي النتائج التي تستخرج منها»[3]، ويقول أيضًا: «إن مذهب أرسطو هو الحقيقة المطلقة، وذلك لبلوغ عقله أقصى حدود العقل البشري، ولذا فإن الحق أن يقال عنه: إن العناية الإلهية أنعمت به علينا لتعليمنا ما يمكن أن نتعلمه»[4]، ويقول أيضًا في معرض مدحه لأرسطو: «والواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا أمر عجيب خارق للعادة، وهو إذا امتاز على هذا الوجه يستحق أن يُدعى إلهيًا أكثر من أن يدعى بشريًا»[5]، ويقول أيضًا: «نحمد حمدًا لا حد له ذاك الذي اختار هذا الرجل (أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري، التي لم يستطع أن يبلغها أي رجل في أي عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله: ﴿ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُ﴾[6]»[7].

(١) انظر: الجمع بين رأي الحكيمين، للفارابي ص(٢٩، ٣٠).

(٢) تلخيص كتاب البرهان لابن رشد ص(٢١٣)، وانظر أقوالًا أخرى لابن رشد في مدح أرسطو، وحدة العقل العربي لجورج طرابيشي ص(١٣٣)، و العقل والتنوير، لعاطف عراقي ص(٥٩).

(٣) ابن رشد والرشدية، لرينان ص(٧١).

(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) الجمعة: ٤.

(٧) المرجع السابق، نفس الصفحة.

فهذه الاعترافات تدل على أنهم يعتقدون أن أقواله هي الأقوال الصحيحة فأخذوا بها واعتقدوها ودعوا إليها، فكيف يقال بعد ذلك بأنهم لم يأخذوا بها كما هي وإنما احتووها فقط من غير تأثر بها؟!

والأمر الثالث: إنكار أئمة المسلمين ونظارهم للفلسفة والمنطق، وردهم على ما اشتملت عليه من باطل، وتقريرهم أن الفلسفة مخالفة لأصول الشريعة الإسلامية، وأن إدخالها في علوم الشريعة يؤثر فيها ويخرجها عن نهج الصواب، فقد كانوا يعتقدون أن هذه الأمور لا بد أن تؤثر فيما عندهم وإلا لما أنكروها وشددوا في إنكارها.

والأمر الرابع: أن حسن حنفي نفسه قد ناقض نظريته تلك في كثير من كلامه[1]، فقد أقر في مواضع بتأثير المؤثرات الخارجية في الحضارة الإسلامية، ومن ذلك أنه ذكر أن موقف الحضارة الإسلامية كان موقف الرفض من الحضارة اليونانية، ويؤاخذ فلاسفة العرب على أنهم لم يقوموا في مواجهة الثقافة اليونانية الغازية بالدور المطلوب منهم، فقد قبلوا أكثر مما رفضوا، وتركوا الأفكار اليونانية تمر أكثر مما أغلقوا الأسوار أمامها[2].

ومما يدل على تناقضه أيضًا أنه أثبت الأثر والتأثر في قيام الحضارة الغربية، وذكر أنها متأثرة بغيرها، وأنها ما وجدت إلا بفعل أثر خارجي، بل يقرر أن الحضارة الغربية متأثرة بالحضارة الإسلامية، وأنها قامت على أكتاف حضارات أخرى، وفي مقدمتها الحضارة الإسلامية، ويقول: «التيار العقلاني في الغرب ظهر وريثًا لابن رشد»[3]، ويقول: «التراث العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم هو وراء عقلانية الغرب»[4].

---

(١) انظر: ازدواجية العقل، لجورج طرابيشي (٢/ ١٧٨).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٧٩).

(٣) انظر: المرجع السابق، نفس الموضع.

(٤) دراسات فلسفية، حسن حنفي ص(٢٠٠)، بواسطة: ازدواجية العقل، لطرابيشي (٢/ ١٧٣).

وبهذا يظهر أن ما نفاه حسن حنفي من التأثر من قِبَل الأمة الإسلامية بغيرها غير صحيح، بل هو أمر ثابت وواقع لا يمكن التشكيك فيه.

المبحث الثاني

حقيقة التأثر

التأثر: مأخوذ من مادة «أ ث ر» وهذه المادة تدل على عدة معان، منها: رسم الشيء الباقي، قال ابن فارس[1]: «الهمزة والثاء والراء، له ثلاثة أصول: تقديم الشيء، وذكر الشيء، ورسم الشيء الباقي»[2]، وعلى هذا فمعنى التأثير هو إبقاء الأثر، قال الفيروزآبادي[3]: «تأثره تبع أثره، وأثر فيه تأثيرًا ترك فيه أثرًا»[4].

فحقيقة الأثر إذن هي: التغير الذي يحدث عند ملاقاة المتأثَّر به، وعلى هذا فالمراد بتأثر الأمة الإسلامية بالتراث اليوناني هو التغير الذي حدث في العلوم الإسلامية بسبب نقل التراث اليوناني إليها سواء كان تغيرًا في بناء الأقوال أو تغيرًا في موضوعات العلم المبحوثة بحيث إنه قد ظهرت موضوعات للعلم لم تكن لتظهر لولا نقل التراث اليوناني.

ويظهر من هذا التعريف أن التأثر ليس منحصرًا في الموافقة والمتابعة للمتأثَّر به فقط، بل هو شامل حتى للمخالفة، أما صورة التأثر بالموافقة فظاهرة، وأما صورته

---

(١) هو أحمد بن فارس بن زكريا القزويني المالكي، لغوي مشهور، توفي سنة ٣٩٥هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٧/ ١٠٣).

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس (١/ ٥٣).

(٣) هو أبو طاهر، محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي الشافعي، من أئمة اللغة، توفي سنة ٨١٧هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ١٢٦).

(٤) القاموس المحيط، للفيروزآبادي (١/ ٦٨٣).

بالمخالفة فهي أن يتغير مسار وطريقة المتأخر لما نُقل إليه تراث المتقدم أو علومه، فلم تكن طريقة المتأخر هي نفسها قبل نقْل ما نقِل إليه لا في المسائل ولا في الدلائل ولا في الموضوعات المطروقة ولا في الأقوال المرجحة ولا في ترتيب المسائل والأبواب.

وعلى هذا فما كل موافقة تدل على التأثر، ولا كل مخالفة تدل على عدمه، وذلك أن التأثر قدر زائد على مجرد الموافقة، فما كل ما دل على الموافقة يصح أن يكون دليلًا على إثبات التأثر، فالنقل مثلًا من المتأخر عمن تقدم عليه في تأييد قول معين لا يدل إلا على موافقة المتأخر للمتقدم، ولكن لا يلزم منه أن يكون متأثرًا به بالضرورة؛ لاحتمال أن تكون الفكرة متحصلة عنده أنشأها من نظره الخاص، ثم وَجَد من تقدم عليه سبقه إليها فنقلها عنه نقل تأييد واستئناس لا نقل تأثر وإنشاء للفكرة المعينة، فهو لم يتغير عنده شيء باكتشاف تلك الموافقة.

فتحصل مما سبق أنه لا تلازم بين الموافقة والتأثر ولا بين المخالفة وعدم التأثر، ونتيجة ذلك أنه لا يصح الاستدلال بالموافقة على إثبات التأثر، ولا يصح الاستدلال بالمخالفة على إثبات عدمه.

والكلام هنا سيكون منحصرًا في التأثر الذي بمعنى المتابعة، لكثرة الكلام فيه، والتأثر بهذا المعنى ترتبط به مسائل متعددة، ولكن الذي يهمنا بحثه هنا مسألتان، هما:

الأولى: طرق إثبات التأثر

و الثانية: أنواع التأثر

أما بالنسبة للمسألة الأولى، وهي طرق إثبات التأثر، فهي من أهم المسائل التي ينبغي أن يُحرر القول فيها؛ وذلك لكثرة المخالفة فيها وعمق الأثر المترتب عليها.

والطرق الصحيحة التي يمكن أن يُثبت بها التأثر ترجع إلى طريقين كليين هما:

الطريق الأول: أن يصرح المتأثر بالتأثر، وذلك بأن يصرح أحد المتأخرين بأنه قد تغير شيء من مساره العلمي بناءً على تأثره بمن سبقه، وهذا أقوى طرق إثبات التأثر وأصرحها، والأمثلة على هذا التصريح كثيرة جدًّا، منها: تصريح «كانت» بتأثره بـ«هيوم»، وفي هذا يقول: «إنني أعترف صادقًا أن ما استذكرته من تعليم ديفيد هيوم كان هو على وجه التحديد العامل الذي أحدث – منذ أعوام كثيرة – أول هزة أيقظتني من سبات جمودي الاعتقادي»(١)، فقد صرح «كانت» هنا بكونه تأثر بـ«هيوم» وهو مع هذا لم يوافقه في كل ما قال.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا تصريح جون لوك بأنه قد تأثر بديكارت(٢) إذ يقول: «إن الفضل في تحرره من الطريقة العتيقة التي كانت تتبعها الفلسفة المدرسية في معالجة مشكلات الفلسفة، والتي كانت سائدة في عصره، إنما يرجع إلى كتابات ديكارت ومؤلفاته»(٣). وممن صرح بتأثره بغيره فشته حين قال: «لقد وجدت الآن الراحة والمتعة لنفسي، ووجدت الطريق الحقيقي الذي ينبغي علي أن أسلكه، لقد أسلمت نفسي كلها لدراسة فلسفة «كانت»...... والثورة التي أحدثتها في كياني وفي طريقتي في التفكير، كل هذا أمر يتجاوز كل تعبير»(٤)، والأمثلة على مثل هذه التصريحات الصريحة كثيرة في تاريخ العلوم(٥).

---

(١) ديفيد هيوم، لزكي نجيب ص(١٣).

(٢) هو فيلسوف فرنسي كبير القدر في الفلسفة، ولد سنة ١٥٩٥م، يعد رائد الفلسفة في العصر الحديث، وهو رياضي ممتاز أيضًا. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ٤٨٨).

(٣) جون لوك، عزمي إسلام ص(٢١)، بواسطة: دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق ص(١٦٤).

(٤) موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ١٢٩، ١٣٠).

(٥) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة، ليحيى هويدي ص(١٣٧، ٢٧٣)، والفلسفة الحديثة، =

ومن صور التصريح بالتأثر أن ينص المتأخر على أن كل علم المتقدم مهم لكل العلوم، وأنه كله صحيح في ما فيه، ويذم من لم يتبعه، ومن الأمثلة على ذلك ما سبق ذكره عن الفارابي وابن رشد حين صرحا بكون علوم أرسطو هي العلوم التي تفضَّل الله بها على الناس.

ومن أمثلة ذلك أيضًا ما فعله ابن حزم حين ألَّف كتابه في المنطق فقد قال: «ليعلم من قرأ كتابنا هذا أن منفعة هذه الكتب ليست في علم واحد فقط، بل في كل علم، فمنفعتها في كتاب الله عز وجل، وحديث نبيه ﷺ، وفي الفتيا في الحلال والحرام، والواجب والمباح، من أعظم منفعة»(1)، ومن ذلك قول الغزالي عن المقدمة المنطقية التي وضعها في أول المستصفى: «من لا يحيط بها علمًا فلا ثقة بعلومه أصلًا»(2).

والطريق الثاني: طريق الاستنباط والاجتهاد في إثبات التأثر، وذلك حين لا نجد تصريحًا بالتأثر، وإثبات التأثير بناءً على هذا الطريق لا بد فيه من مجموع شرطين لا يكفي أحدهما دون الآخر، بل لا بد من اجتماعهما معًا، وهما:

الشرط الأول: أن يكون المتأثِّر فيه من خصائص المتأثَّر به، بحيث لم يوجد ذلك العلم مثلًا إلا عنده، فإن لم يكن من خصائصه فلا يصح إطلاق وصف التأثر فيه، فالقول بأن الحد - مثلًا - لا يكون إلا ببيان ماهية الشيء الكلية، يعتبر من خصائص المنطق الأرسطي؛ لأنه لا يوجد إلا فيه، فمن قال بهذا القول من المتأخرين فإنه يصح إطلاق وصف التأثر عليه، وكذلك القول بأن القياس لا بد فيه من مقدمة كلية أو لا بد فيه من مقدمتين فقط، فهذا القول يعتبر أيضًا من خصائص المنطق الأرسطي.

= لأحمد رمضان ص(١٨٠، ٣٤٢، ٤٣٥، ٤٦٣)، وموسوعة الفلسفة، لبدوي (٢/ ١٢٩، ٣٥٧) والموسوعة الفلسفية المختصرة ص(٥٣٣).

(١) التقريب لحد المنطق - ضمن رسائل ابن حزم - (٤/ ١٠٢)

(٢) المستصفى، للغزالي (١/ ٤٥).

ومعنى كون الشيء من الخصائص هو أنه لا يوجد إلا عند من نسب إليه فقط، ولا يوجد عند غيره، قال في اللسان: «خصه بالشيء يخصه خصًّا وخصوصية..... واختصه: أي: أفرده به دون غيره»[1]، وقال الكفوي: «خاصة الشيء: ما يختص به، ولا يوجد في غيره كلًّا أو بعضًا»[2]، وخصائص منطق أرسطو على هذا المعنى متعددة، والذي يهمنا هنا هو ذكر خصائصه في الحدود، وخصائص الحد الأرسطي ترجع إلى خاصيتين، وهما:

الأولى: أن الحد لا يكون إلا ببيان الماهية، وأن الشيء لا يعرف إلا إذا عرفت ماهيته الكلية.

والثانية: أن الحد لا بد فيه من ذكر الوصف العام الذي يشمل المحدود وما يدخل معه في جنسه العام، ثم يقيد المحدود بالأوصاف التي تميزه عن أفراد ذلك الجنس.

فهذان الوصفان هما خواص الحد الأرسطي، فمن اعتبرهما فقد تابع أرسطو فيما هو من خصائصه في الحد.

وقد غلط بعضهم وزعم أن من خصائص الحد الأرسطي أن الحد لا بد أن يكون جامعًا مانعًا، وحكم على كل من اشترط الجمع والمنع في الحد بأنه قد تأثر بالمنطق، وقد سبق إثبات أن اشتراط الجمع والمنع في الحد ليس من خصائص الحد الأرسطي، بل هو معتبر في كل حدٍّ، وعند كل أحدٍ.

والشرط الثاني: أن يُعلم إما يقينًا أو ظنًّا أن المتأخر إنما قال بما قال اتباعًا لمن تقدم عليه، لاحتمال أن يكون قال قوله بناءً على اجتهاد نفسه فوافق ما هو من خصائص من تقدم عليه، فإن العقول البشرية تتوافق في الأفكار كثيرًا، كما سيأتي التمثيل عليه.

---

(١) لسان العرب، لابن منظور (٤/ ١٠٩).

(٢) الكليات، للكفوي ص(٤٤٢).

فإذا ثبت أن المتأخر قال قولًا هو من خصائص بعض المتقدمين عليه، وهو لا يعلم بذلك، فإنه لا يصح في هذه الحال أن نطلق وصف التأثر عليه، وذلك لأن حقيقة التأثر لا تنطبق على مثل هذا التوافق، فلو قال بعض علماء المسلمين قولًا قال به أرسطو من قبل، لا يحق لنا أن نصفه بكونه قد تأثر بأرسطو، وأنه قد نقل قول أرسطو، ما لم نعلم يقينًا أو ظنًّا أنه إنما قاله لأنه وجده عند أرسطو مثلًا.

فتحصل إذن أن المتأخر إذا وافق المتقدم في قول ما، ولم يصرح بأنه قد تأثر به، فإنه لا يصح أن نطلق وصف التأثر إلا إذا اجتمع شرطان، **الأول**: أن يكون القول من خصائص المتقدم، **والثاني**: أن نعلم أنه إنما قال به لأنه اطلع عليه في كلام المتقدم، ولم ينشئه من نفسه، فإذا انتفى أحد هذين الشرطين فإنه لا يصح إطلاق التأثر حينئذ.

فهذان الشرطان هما اللذان تنضبط بهما أحكام التأثر في العلوم والأفكار، ويزول بهما كثير من الإشكال في هذا الباب.

نقد الطرق الخاطئة في إثبات التأثر:

تعد مسألة تأثر علوم الأمة الإسلامية بتراث الأمم السابقة - وخاصة أمة اليونان - من المسائل التي اشتغل بها كثير من الباحثين في عصرنا هذا، وأخذت قدرًا واسعًا من البحوث في تاريخ العلوم، وقد سلك هؤلاء الباحثون طرقًا كثيرة في إثبات التأثر أو نفيه، وتنوعت مسالكهم في ذلك، واضطربت طرائقهم، ويرجع هذا الاضطراب إلى عدم تحديد الضوابط التي يُحكم بناءً على مقتضاها بوقوع التأثر أو عدمه، وأُهمل البحث فيها بحيث لا تكاد تجد من أفردها ببحث يشملها، ويرجع هذا الاضطراب أيضًا إلى التصور الخاطئ لخصائص تراث كل أمة بحيث ينسب إلى تراث ما خصائص هي ليست فيه أصلًا أو هي ثابتة له وليست خاصة به، وإنما هي ثابتة لغيره أيضًا.

ولأجل هذا وقعوا في أخطاءٍ متعددة بالنسبة لإثبات تأثر العلوم الإسلامية بفلسفة أرسطو أو منطقه، وترجع أخطاؤهم هذه إلى صورتين، وهما:

الصورة الأولى: إثبات التأثر بمجرد الموافقة، بمعنى أنه إذا وجد قولًا في التراث الإسلامي موافقًا لما هو موجود في الفلسفة أو المنطق اليوناني حكم بأنه قد وقع فيه التأثر، وهذه الصورة لها أمثلة كثيرة، ومن تلك الأمثلة: ما صنعه صاحب كتاب فلسفة المعتزلة، فإنه قد اهتم بذكر مصدر كل فكرة من أفكار المعتزلة، وكأن أئمة المعتزلة ليسوا إلا نقلة فقط، ولم يكن لهم أي جهد في إنشاء أفكارهم، وكان دليله في إثبات مصدر الفكرة هو مجرد الموافقة فقط[١]، فقد كان يعقد بعد كل فكرة عنوانًا يقرر فيه إثبات أصل الفكرة من الفكر اليوناني!

وليس المقصود هنا تحقيق القول في كون بعض أئمة المعتزلة قد تأثر ببعض أقوال أرسطو أم لا، وإنما المقصود بيان المنهج الصحيح في إثبات التأثر.

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا صنيع علي سامي النشار، فإنه قد اجتهد بقوة في إثبات كون علماء المسلمين قبل الغزالي لم يكونوا متأثرين بالمنطق الأرسطي، وأنهم لم يعتبروه في علومهم وحشد الأدلة على ذلك، وقد أحسن في هذا النفي، ولكنه مع هذا يقرر أن المتكلمين كانوا متبعين للمنطق الرواقي، ودليله هو أنهم وافقوا الرواقيين في كثير من قضايا المنطق عندهم[٢].

ومن الأمثلة على ذلك أيضًا ما زعمه بعضهم من أن الإمام الشافعي متأثر بالمنطق الأرسطي لأجل أنه قال: إن القياس الفقهي يفيد الظن، وهذا القول موافق لقول أرسطو في أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن[٣] والأمثلة على هذه الطريقة كثيرة جدًّا.

(١) انظر: فلسفة المعتزلة، ألبير نصري ص(٥٤، ٥٨، ٦٨، ٨١، ١١٦، ١٤٢).

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٥٧، ٥٩).

(٣) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٨٤).

وهذه الطريقة في إثبات التأثر ليست صحيحة، ويدل على ذلك عدة أمور، هي:

الأمر الأول: أن التأثر ليس هو الموافقة فقط، بل هو قدر زائد عليها كما سبق بيانه، فحقيقة التأثر هي أن يتغير حال المتأثر بناءً على ما تقتضيه خصائص المتأثَّر به، ويتكيف معه، وهذا التكيف لا يمكن أن يثبت بمجرد الموافقة؛ لأن الموافقة لا تستلزم التأثر فلا يصح الاقتصار في إثباته عليها فقط.

ولهذا لما ذكر بعض نقاد علم الكلام أن المتكلمين أخذوا دليل الحدوث من الفلاسفة أنكر ابن تيمية هذا، وقرر أن الموافقة لا يلزم منها الأخذ فضلًا عن التأثر لإمكان أن تكون من باب مطلق المشابهة وفي هذا يقول عن حجة الحدوث: «الذين قالوا بها من أهل الكلام ليس كلهم أخذها عن الفلاسفة بل قد تتشابه القلوب..... وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم بل يردُّون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات»[1].

والأمر الثاني: هو أن توافق الآراء فيما بينها لا يلزم منه الاتفاق في المأخذ والدليل، فكم من قول وافق قولًا آخر وهو مختلف معه في أصله ومأخذه، فالشافعي حين وافق قوله قول أرسطو في كون قياس التمثيل يفيد الظن، لا يعني هذا أنهما قد توافقا في مأخذ قوليهما، بل هما مختلفان تمامًا، وبيانه: أن أرسطو إنما قال بقوله بناءً على أن المحسوسات لا يمكن أن يحصل بها اليقين، ولم يكن هذا هو مأخذ الشافعي في قوله.

والأمر الثالث: مما يدل على أن الموافقة لا يلزم منها ثبوت التأثر أن عددًا كبيرًا من العلماء في علوم متنوعة وقعت بين أقوالهم موافقات كبيرة مع علمنا بعدم لقاء بعضهم ببعض، ولا معرفة بعضهم لبعض والأمثلة على ذلك كثيرة في تاريخ العلوم،

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٢٩٥).

في المنطق والفلسفة وغيرها[1].

والصورة الثانية من صور الخطأ في إثبات التأثر: إثبات التأثر في الأمور العامة المشتركة بين كل البشر التي ليست هي من خصائص أمة اليونان، ومعنى هذا: أن بعض الباحثين يثبت تأثر العلوم الإسلامية بالتراث اليوناني لأجل أنهما تشاركا في أمور عامة موجودة عند كل الناس، ولم يفرق بين ما يختص به اليونان من ذلك وما لا يختصون به، وهذه الصورة مستعملة عند كثير من الباحثين في مسألة التأثر بالمنطق، وتظهر هذه الصورة جلية في ثلاثة أمثلة، وهي:

المثل الأول: اعتقاد أن استعمال مطلق الأساليب العقلية في الاستدلال وفي التقاسيم، والاهتمام بالأصول الكلية وكذلك الاهتمام بالجدل والمناظرة، يعتبر من التأثر بالمنطق، ولأجل هذا قرر مصطفى عبد الرازق[2] أن الإمام الشافعي كان مستعملًا للفلسفة والمنطق في كتابه **الرسالة**، وذلك لأنه استعمل بعض التقاسيم العقلية واهتم بالأصول الكلية دون الجزئيات ونحو ذلك، وفي هذا يقول: «وإذا كنا نلمح في الرسالة نشأة للتفكير الفلسفي في الإسلام من ناحية العناية بضبط الفروع والجزئيات بقواعد عامة..... فإنا نلمح للتفكير الفلسفي في الرسالة مظاهر أخرى:

منها: هذا الاتجاه المنطقي إلى وضع الحدود والتعاريف أولًا، ثم الأخذ في التقسيم من التمثيل والاستشهاد لكل قسم، وقد يعرض الشافعي لسرد التعاريف المختلفة ليقارن بينها، وينتهي به التمحيص إلى تخير ما يرتضيه منها.

---

(١) انظر: نشأة الفلسفة العلمية، لشاخت ص(١٠٨) وفلسفة التحليل المعاصر، لماهر عبد القادر ص(٨٣).

(٢) هو مصطفى بن حسن بن أحمد بن عبد الرازق، كان أستاذ الفلسفة الإسلامية في الجامعة المصرية، له من الكتب: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، توفي سنة ١٩٤٧م. انظر: موسوعة الفلسفة، لعبد الرحمن بدوي (٢/ ٦٧).

ومنها: أسلوبه في الحوار الجدلي المشبع بصورة المنطق ومعانيه....»[1].

وقد أثبت بعض الباحثين تأثر علم الكلام وأصول الفقه بالفلسفة والمنطق اليوناني، وكان دليله أن هذه العلوم وُجِد فيها استعمال للتقاسيم العقلية، واهتمام بالجدل والمناظرة، ولهذا يقول بعضهم: «ولما نقلت الفلسفة اليونانية، وانتصرت الترجمات يرافقها التساهل الديني في عهد بني العباس، ولو محدودًا، اطمأن المفكرون لمصيرهم، فتولد في نفوسهم ميل إلى التدقيق والتمحيص اكتسبوه من علم المنطق، وظهرت العلوم الدينية الإسلامية منظمة يبدو فيها بوضوح أثر التفكير المنطقي...»[2]، ويقول أيضًا: «وقد راج القياس خصوصًا بعد انتشار المنطق، وإن كان قد استعمل قليلًا في صدر الإسلام»[3].

وبناءً على هذا الاعتقاد - أعني أن استعمال التقاسيم العقلية يعتبر من المنطق اليوناني - قرر بعض الباحثين أن السلف كانوا معادين للعقل ومحاربين لاستعماله، وكان دليله على ذلك هو أنهم حرَّموا المنطق[4] وقالوا فيه: «من تمنطق فقد تزندق»، بناءً على أن المراد بالمنطق هنا هو مطلق استعمال العقل.

والمثل الثاني: اعتقاد أن الاهتمام بالحدود من جهة التقعيد لها وذكر شروطها، وشرح حدود الحقائق العلمية المذكورة في العلوم وذكر محترزات كل حد، يعتبر من التأثر بالمنطق، ولهذا قرر بعض الباحثين أن أبا يعلى الحنبلي وأبا إسحاق الشيرازي وغيرهما حين عقدوا أبوابًا للتعريف بالحد وذكر بعض شروطه، كانوا متأثرين بالمنطق، والحجة في ذلك هي: أن الاهتمام بالحدود من خصائص أهل المنطق،

---

(١) تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق ص(٢٤٥).

(٢) دراسات في تاريخ الفلسفة العربية، لعبده الشيباني ص(١٧٨).

(٣) المرجع السابق ص(١٨٠).

(٤) انظر: الفلسفة في الوطن العربي، مركز الوحدة العربية ص(٥١).

ولهذا لم يكن الأئمة المتقدمون مهتمين بذكر الحدود[1].

والمثل الثالث: اعتقاد أن الاهتمام بالترتيب المعقول بين المسائل العلمية والفصول والأبواب، والاهتمام بالترتيب بين مقدمات الاستدلال والاهتمام بالسبر والتقسيم، ونحو ذلك يعتبر من التأثر بالمنطق.

والحقيقة أن كل هذه الأمور التي ذُكرت لا تصلح لأن تكون دليلًا لإثبات التأثر بالمنطق أو الفلسفة اليونانية؛ وذلك لعدة أمور:

الأمر الأول: أن يقال: إن استخدام الأساليب العقلية والتراتيب المنطقية ليس من خصائص أمة اليونان، بل هي موجودة عند كل الأمم، فكل الأمم يستخدمون عقولهم في ترتيب أقوالهم واستدلالاتهم، وفي هذا يقول ابن خلدون: «وأما العلوم العقلية التي هي طبيعة للإنسان من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم ويستوون في مداركهم ومباحثهم، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة»[2]، فابن خلدون يقرر هنا أن الأساليب العقلية ليست خاصة بأمة من الأمم، ومع هذا فقد أخطأ في تفسير تلك الأساليب حين قال: «وتسمى هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة، وهي مشتملة على أربعة علوم، **الأول:** علم المنطق....»[3].

والمقصود هنا أن استعمال التقاسيم العقلية ليس من خصائص أمة اليونان، والمنطق اليوناني ليس هو استعمال التقاسيم العقلية فقط، بل هو استعمال لها على جهة مخصوصة، ونظام معين، فمن استخدم التقاسيم العقلية على تلك الجهة التي

---

(١) انظر: طرق الاستدلال، للباحسين ص(٢٣)، وعلم أصول الفقه في القرن الخامس، للشوشان ص(٩٣٦).

(٢) مقدمة ابن خلدون ص(٤٨٧).

(٣) المرجع السابق، نفس الموضع.

عند اليونان وذلك النظام المعين فقد تأثر بالمنطق، أما أن يحكم على مطلق استعمال الأمور العقلية بكونها أثرًا من آثار المنطق فهذا غير صحيح؛ لأن مقتضى هذا القول أن الأمم كلها لم تكن مستعملة لعقولها في بيان علومها وترتيب أقوالها، وهذا يخالفه الواقع تمامًا.

والأمر الثاني: أن الاهتمام بالحدود ليس من خصائص أهل المنطق، بل إن أهل المنطق لم يهتموا بالحدود اهتمامًا كبيرًا كما يُصور بذلك في بعض البحوث، فأرسطو لم يفرد للحدود بابًا مستقلًّا في منطقه يشرح فيه حقيقة الحد ويبين فيه قواعده وشروطه، وتبعه على ذلك كل من ترجم كتبه المنطقية، وكذلك الفارابي لم يبحث قضايا الحد في باب مستقل، وإنما بحثها ابن سينا في بعض كتبه كالإشارت وغيره، ثم توارد المؤلفون في المنطق من بعده على ذلك، ومن المعلوم أن ابن سينا كان في زمن متأخر، وقد كتب قبله المتكلمون في الحدود وشرائطها شيئًا كثيرًا.

وعلى فرض أنهم كانوا مهتمين بالحدود، فهذا ليس من خصائصهم، بل كل أصحاب العلوم يهتمون بحدودهم إذا احتاجوا إلى ذلك، فعدم ذكر الحدود عند بعض العلماء المتقدمين لا يعني أن الاهتمام بالحدود ليس من شأنهم، فالشافعي حين لم يذكر بعض حدود أفراد أصول الفقه وكذلك سيبويه حين لم يحد كثيرًا من مفردات النحو، ليس لأن الحد غير مهم عندهم أو لأن ذكر الحدود ليس من اهتمامهم، كلا، وإنما لعدم حاجتهم إليه، بدليل أنهم ذكروا بعض حدود الحقائق العلمية لأنهم احتاجوا إليها، وكذلك الحال عند المناطقة، فإن أرسطو لم يذكر حدود كل القضايا التي ذكرها في كتبه، وإنما يذكر ما يحتاج إلى ذكره فقط، ولما احتاج المتأخرون إلى ذكر الحدود ذكروها ولهذا كثر عندهم الاهتمام بالحدود وما يتعلق بها؛ لاحتياجهم إلى ذلك.

ثم يقال: إن الأمر الخاص بالمنطق في الحدود ليس هو مطلق الاهتمام بها، بل هو

قدر أخص من ذلك، وقد سبق ذكره، وهو أن خصائص المنطق في الحدود ترجع إلى أمرين، وهما: الأول: كون الحد لا يكون إلا ببيان الماهية الكلية للمحدود، والثاني: اشتراط ذكر الجنس والفصل في الحد، والأئمة الذين تكلموا في الحدود كأبي يعلى وأبي إسحاق الشيرازي والباقلاني والباجي وغيرهم لم يذكروا هاتين الخاصيتين، بل ذكر ابن عقيل ما يدل على عدم قبولهم لها كما سبق ذكره.

ومن يتأمل صنيع أولئك العلماء يجد أن بحثهم في الحدود مختلف تمامًا عن المناطقة، من جهة حقيقة الحد، ومن جهة شروطه وأقسامه والغرض منه، ولم يشتركوا مع المناطقة إلا في الكلام على أصل التحديد، وهذا الاشتراك لا يصح أن يكون دليلًا على التأثر.

والأمر الثالث: أن هذا الكلام مبني على خطأ في التصور، وهو الظن بأن المنطق أو الفلسفة هو استعمال مطلق العقل في التقسيم والترتيب والاستدلال ونحو ذلك، وهذا الظن خطأ محض، فليس المنطق هو مطلق استعمال العقل أو التقاسيم العقلية، بل استعمال هذه الأمور على جهة مخصوصة وترتيب معين استحدثه الفلاسفة، وهناك فرق بين استعمال العقل على جهة مخصوصة، وبين استعماله على جهة الإطلاق.

والأمر الرابع: أن كثيرًا من تلك التقريرات السابقة مبني على ضعف التصور لطبيعة الكتب المنطقية التي كتبها أرسطو أو أحد تلاميذه، أو حتى الكتب التي كتبها المترجمون لعلمه، فإن من يقرأ في تلك الكتب لا يجد ما أضيف إليها من أوصاف في كثير من البحوث العلمية من أنها متسقة مرتبة ترتيبًا منطقيًا وأن السير فيها جار على طريقة واضحة في الترتيب والتقاسيم، بل الأمر بعكس ذلك، فكتب أرسطو أو الكتب المترجمة لها ظاهرة الصعوبة والتعقيد وظاهرة في ضعف الترتيب، والتقسيم، وإن كانت ليست خالية من شيء من ذلك، ولكن البحث هنا في تحرير ما أضيف إليها من أوصاف مبالغ فيها في البحوث المتأخرة.

المسألة الثانية: أنواع التأثر:

ترجع أنواع التأثر التي حصلت بسبب دخول المنطق في العلوم الإسلامية إلى نوعين، هما:

النوع الأول: تأثر في المصطلحات والألفاظ.

والنوع الثاني: تأثر في الحقائق العلمية.

أما بالنسبة للنوع الأول وهو التأثر في المصطلحات والألفاظ، فالمراد به: أن يشيع استعمال المصطلحات المنطقية الخاصة بعلم المنطق في كتب العلوم الإسلامية، وتصبح مما يعبر به عن الحقائق العلمية الشرعية، وقد أطلق بعضهم على هذا النوع التأثر الموضوعي، والمراد به شيوع موضوعات المنطق وألفاظه في العلوم الإسلامية.

وهذا النوع من التأثر قد وقع في إثباته خلط كبير، وذلك: أن كثيرًا من الباحثين جعلوا المعتبر في إثباته مجرد استعمال اللفظ في كتب المنطق، ولم يراعوا فيه كونه خاصًّا به، ولأجل هذا زعم بعضهم أن ابن المبرد وأبا زكريا الفراء متأثران بالمنطق، لأنهما استعملا لفظ «الحد» في كلامهما[1]، وغفل عن أن هذا اللفظ ليس خاصًّا بالمنطق، بل هو مستعمل عند علماء العلوم الشرعية أيضًا.

وقد سرد بعض الباحثين الألفاظ والمصطلحات التي وقع فيها التأثر بالمنطق فذكر منها «العموم والخصوص، والمطلق، والعموم والخصوص الوجهي، والعموم والخصوص المطلق، والتضاد، والتناقض، واللازم، والملزوم، والملازمة، والحد، والرسم، والجنس، والنوع، والفصل، والخاصة، والعرض العام، والأعراض الذاتية،

(١) انظر: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة، لعباس أحيلة ص(٣٣١) وأبو زكريا الفراء ومنهجه في النحو واللغة لأحمد مكي ص(٣٤٦).

والمفارقة، والموضوع، والمحمول، والقوة، والفعل، والاستغراق»[1].

والحقيقة أن بعض ما ذُكر هنا لا يصح إطلاق التأثر فيه، مثل لفظ: الحد، والتناقض، والنوع، والجنس؛ لأن استعمال هذه الألفاظ ليس خاصًّا بالمنطق، والخاص بالمنطق فيها هو استعمالها على المعنى المخصوص الذي استعملت به في المنطق، فإذا استعمل أحد هذه الألفاظ بالمعنى الذي له في المنطق حينها يصح إطلاق وصف التأثر فيه، وأما إذا استعملها بمعنى آخر مخالف لما في المنطق فهذا ليس تأثرًا، فالأمر الخاص بالمنطق في هذه الألفاظ إذن ليس هو استعمالها، وإنما استعمالها في معنى مخصوص.

ومما يدخل في النوع الأول من التأثر وهو التأثر في الألفاظ إدخال بعض الموضوعات المنطقية في كتب العلوم الإسلامية وبحثها فيها، كإدخال المقدمات المنطقية في أوائل الكتب كما فعل الغزالي، وابن الحاجب، والأصفهاني، ويدخل أيضًا بحث مسائل المنطق في ثنايا الكتب كبحث مسائل الحدود المنطقية وشروطها، وكبحث أنواع القياس في المنطق وشروطه في أبواب القياس الأصولي[2].

وهذا كله مخالف لحال العلماء المتقدمين، فقد كانوا يأنفون من ذكر المصطلحات المنطقية، ولا يعتبرونها في كلامهم وعلومهم، ولهذا يقول ابن الصلاح: «وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية والحمد لله افتقار إلى المنطق أصلًا»[3]، ولما ذكر ابن سيده[4] معنى النوع في لغة العرب نبه إلى مخالفة

---

(١) طرق الاستدلال ومقدماتها، للباحسين ص(٢٤).

(٢) انظر: مختصر ابن الحاجب وشروحه.

(٣) فتاوى ابن الصلاح ص(٧١).

(٤) هو علي بن إسماعيل المرسي، المشهور بابن سيده، من أئمة اللغة في زمنه، من كتبه: =

المصطلح المنطقي لذلك، فقال: «وله تحديد منطقي لا يليق بهذا المكان»[(١)].

وأما بالنسبة للنوع الثاني من التأثر، وهو التأثر في الحقائق العلمية الخاصة بالمنطق، فالمراد به: أن تعتبر الحقائق المنطقية التي قررها المناطقة في كتبهم في بناء العلوم الإسلامية وفهمها وشرحها.

وتأثر الحقائق العلمية بهذا النوع يكون من إحدى جهتين:

الجهة الأولى: من جهة إثبات الحقائق العلمية بناءً على مقتضى القواعد المنطقية، بمعنى: أن يعمد بعض المؤلفين إلى الحقائق الشرعية ويبنيها على وفق ما تقتضيه القواعد المنطقية، وهذا التأثر له أمثلة كثيرة منها:

المثل الأول: ما صنعه ابن حزم، فإنه أراد أن يبني حقائق الشريعة على وفق ما تقتضيه القواعد المنطقية، ولهذا ألف كتابه **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، وحين ألَّف كتابه في أصول الفقه ذكر أنه سيبنيه على ما قرره في كتابه السابق، فقال: «ثم جمعنا كتابنا هذا - أي: كتاب **الإحكام** - وقصدنا فيه بيان الجمل في مراد الله عز وجل، فيما كلفناه من العبادات، والحكم بين الناس، بالبراهين التي أحكمناها في الكتاب المذكور آنفًا - أي: كتاب **التقريب** - »[(٢)].

ومن النتائج الخطيرة التي ترتبت على هذا الصنيع إنكار القياس المستعمل عند الفقهاء، فإن أحد أقوى الأسباب التي جعلت ابن حزم ينكر القياس الفقهي ويشدد في إنكاره هو اعتماده للمنطق الأرسطي، وذلك: أن المقرر في المنطق أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن، ولازم هذا أن القياس المستعمل عند الفقهاء لا يفيد اليقين؛ لأنه من

= المحكم والمحيط الأعظم. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٨/ ١٤٤).

(١) لسان العرب، لابن منظور (١٤/ ٣٣٠).

(٢) الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم (١/ ٨).

قياس التمثيل عندهم، ولما كان ابن حزم من المعتبرين للقياس المنطقي كان لا بد أن يرفض القياس الفقهي، ولهذا بنى أكثر أدلته في نفيه على كونه لا يفيد إلا الظن، والظن غير معتبر به عنده[1].

وقد صنع الغزالي مثلما فعل ابن حزم، وقدم لكتابه في الأصول بمقدمة منطقية وألَّف كتابًا مستقلًّا في المنطق، وقرر فيه أن النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات، في ترتيبه وشروطه وعياره، وإنما تختلف في طبيعة المقدمات فقط[2].

ومع أن ابن حزم قد سبق الغزالي في اعتبار المنطق الأرسطي في بناء الحقائق الشرعية إلا أنه لم يشع التأثر به إلا بعد الغزالي، وهذا راجع إلى عدة أسباب، منها:

السبب الأول: بُعد ابن حزم عن مركز العالم الإسلامي - العراق والشام - بخلاف حال الغزالي، فإنه كان في تلك البقاع.

السبب الثاني: معاداة ابن حزم للأشاعرة، فإنه كان شديدًا على الأشاعرة في نقضه لأقوالهم، وذمه لما هم عليه، فكثيرًا ما يكرر أن قول الأشاعرة في بعض المسائل كفر محض، وأنه قول اليهود والنصارى[3]. وهذا أضر به في انتشار مذهبه في العالم الإسلامي؛ لأن المذهب الأشعري شاع في ذلك الزمن وانتشر انتشارًا واسعًا، وهو المذهب الذي يمثله الغزالي، فكان أدعى أن يكون تأثيره أشد من ابن حزم.

السبب الثالث: شدّة ابن حزم وغلظته مع من يخالفه مطلقًا، وفي هذا يقول الذهبي: «لم يتأدب مع الأئمة في الخطاب، وسبَّ وجدَّع، فكان جزاؤه من جنس فعله، بحيث

---

(١) انظر: القياس القطعي بين ابن حزم وابن تيمية، لسامي صلاحات - ضمن مجلة الحكمة -، عدد (٢٣)، ص(٤١٩).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٢٧، ١٩٤).

(٣) انظر في شدة ابن حزم على الأشاعرة: موقف ابن حزم من الأشاعرة، لعبد الرحمن دمشقية.

أنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها ونفروا منها...»[1]، وهذا بخلاف الغزالي فلم يُعرف عنه شدة مع المخالفين.

السبب الرابع: أنه قد شاع عن ابن حزم أنه لم يفهم منطق أرسطو، ولهذا وقع في أغلاط متعددة، وفي هذا يقول صاعد الأندلسي: «خالف أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بيّن السقط»[2]، وكرر مثل هذا أبو حيان الأندلسي، فإنه اتهم ابن حزم بكثرة الغلط في المنطق[3].

وهذا بخلاف الغزالي، فإنه قد اعتمد في علوم الأوائل على كتب ابن سينا، ومن المعلوم أن ابن سينا روّض علوم اليونان وجمع شتاتها، وحاول تقريبها من علوم المسلمين، وشاع عنه تمكنه في علوم أرسطو حتى كان يلقب بالشيخ الرئيس[4].

والغزالي اعتمد على كتبه في عرضه للمنطق، وهذا يدل عليه التوافق الكبير بين كتاب معيار العلم وكتب ابن سينا المنطقية.

ونقلُ الغزالي عن ابن سينا في المنطق والفلسفة يذكره كبار القراء للغزالي، ومن هؤلاء ابن رشد، فإنه كان يعيب على الغزالي اعتماده نقل أقوال أرسطو عن طريق ابن سينا، وكذلك ابن تيمية لاحظ اعتماد الغزالي على ابن سينا في نقل أقوال أرسطو[5].

والمقصود هنا: أن اعتماد الغزالي على كتب ابن سينا قوّى من شأن عرضه للمنطق من جهة صحته وصدق نقله وفهمه لكلام المناطقة.

---

(١) سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٨/ ١٨٦ - ١٨٨).

(٢) طبقات الأمم، ابن صاعد الأندلسي ص(٧٦).

(٣) انظر: مقدمة محقق رسائل ابن حزم (٤/ ٤٧).

(٤) انظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، للقفطي ص(٣٠٣).

(٥) انظر: تهافت التهافت، لابن رشد ص(٢٥١، ٢٨٨)، وبغية المرتاد، لابن تيمية ص(٢٤٨).

وقد يُعترض على مثل هذا الكلام بأن الغزالي قد كفَّر ابن سينا وغيره من الفلاسفة، وشنّع على مذهبهم، فاعتماده على كتبهم في المنطق يؤثر في عدم قبولها لا في انتشارها.

وهذا الاعتراض يجاب عليه بذكر السبب الخامس وهو:

السبب الخامس: أن عرض الغزالي للمنطق لم يكن كابن حزم، لا من كثرة الإلحاح عليه، ولا من جهة المقدمات التي قدم بها لقبول هذا العلم، ولا من جهة الألفاظ التي عبر بها عن أسماء كتبه في المنطق.

فإن الغزالي في تصنيفه لكتب الفلاسفة جعل كتب المنطق من الكتب التي لا تأثير لها في الدين، وأنه لا يتعلق بها خطأ ولا صواب في أمر ديني[1]، وكرر في كتبه أن المنطق الموجود عند اليونان أكثره على منهج الصواب، والخطأ نادر فيه، وإنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات دون المعاني والمقاصد[2]، ولهذا يذكر أن المنطق ليس مخصوصًا باليونان، بل هو موجود عند المتكلمين، ولكن لا يعبرون عنه بهذا الاسم، بل يعبرون عنه بكتاب **النظر** تارة، وتارة بكتاب **الجدل**، وتارة أخرى بكتاب **مدارك العقول**[3]، وهذه المقدمات التي قررها الغزالي أثرت في قبول دعوته إلى المنطق.

وكذلك فإن الغزالي فاق ابن حزم في تعدد مواطن عرضه للمنطق، فقد عرض المنطق في كتابين مستقلين: **معيار العلم** و**محك النظر**، وعرضه في مقدمة **المستصفى** وفي مقدمة كتاب **مقاصد الفلاسفة**، وألّف كتاب **القسطاس المستقيم**، ليبيّن أن القرآن جاء بموازين ثلاثة وهي: ميزان التعادل، وميزان التلازم، وميزان التناقض. وذكر أن

(١) انظر: المنقذ من الضلال، للغزالي ص(٢٦).

(٢) انظر: مقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٠).

(٣) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(٨٥).

ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأكبر، والأوسط، والأصغر، فيصير الجميع خمسة موازين، ثم شرح هذه الموازين واستدل عليها من القرآن.

وهذه الأنواع الخمسة هي في الحقيقة أنواع الأقيسة في المنطق الأرسطي الثلاثة الحمليات - وهي الشكل الأول والثاني والثالث - والشرطي المتصل والشرطي المنفصل.

ولكن المقصود أن الغزالي بذل جهودًا كبيرةً في تأييد المنطق وبيان نفعه لكل العلوم، وفي هذا يقول الجابري: «والحق أنه إذا كان هناك من شخصية علمية يرجع إليها الفضل بعد الفارابي، في توظيف المنطق في الحقل المعرفي البياني فهي شخصية الغزالي...»[1].

فهذه الجهود التي بذلها الغزالي في تأييده للمنطق ساعدت على قبول دعوته وانتشارها مع ما ذكر من الأسباب التي احتفت بها. ومع هذا فلم يجمع الناس على قبول دعوته، بل ما زالت المعارضة للمنطق إلى زمننا هذا قائمة على سوقها.

والمثل الثاني من أمثلة التأثر بالمنطق من جهة بناء الحقائق العلمية على مقتضى القواعد المنطقية: ما صنعه الكافيجي[2]، فإنه عمل على تخريج مسائل الفقه على وفق قواعد المنطق، ولهذا اختلفت نتائج أقواله الفقهيه عن أقوال معاصيره، وفي هذا يقول السيوطي: «وقد علم الناس ما كان يقع بين شيخنا المذكور في الخطبة - يعني الكافيجي - وبين فقهاء الحنفية من كثرة التنازع والاختلاف في الفتاوى الفقهية، ونسبتهم إياه إلى أنها غير جارية على قوانين الفقه، وما ذلك إلا لكونه كان يخرجها

(١) بنية العقل العربي، لمحمد الجابري ص(٤٣٦).

(٢) هو محمد بن سليمان بن سعد الرومي الحنفي، من العلماء بالمعقولات، ممن لازمه للسيوطي طويلًا، له من الكتب منازل الأرواح، توفي سنة ٨٧٩هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ١٥٠).

على قواعد الاستدلال المنطقي»[1].

والمثل الثالث: ما فعله ابن عرفة، فإنه ذكر في حدوده الفقهية أنه سيعرف بماهية الحقائق الفقهية الكلية، وفي هذا يقول الرصاع[2]: «ذكر الشيخ - يعني ابن عرفة - في أول مختصره بعد خطبته أن من جملة ما اشتمل عليه تأليف مختصره....... تعريف ماهيات الحقائق الفقهية الكلية لما عرض من النقل والتخصيص، عرفنا من ذلك أنه لا بد من وفائه بما وعد، وقد وفى به، وجرى فيه على نهج طريق تحقيق القواعد المنطقية في التوصل إلى تصور الأمور الكلية»[3].

وأما بالنسبة للجهة الثانية، فهي محاكمة الحقائق العلمية المقررة في كلام الله تعالى ورسوله، أو في كلام من لم يعتبر المنطق من العلماء إلى مقتضى القواعد المنطقية، ومعنى هذا: أن يُعمد إلى الأمور المقررة في لغة العرب أو في النصوص الشرعية أو في كلام أئمة العلوم المتقدمين وتُختبر صحتها وصدقها على القواعد والحقائق المنطقية، فما كان موافقًا لها حكم بصحته وما كان مخالفًا لها حكم ببطلانه أو بكونه مشكلًا.

والتأثر على هذه الجهة شاع وكثر عند المتأخرين ممن اعتبر المنطق الأرسطي وأخذ به، بحيث إنهم عمدوا إلى ما كان مقررًا قبلهم من علوم وحقائق وأخذوا يحاكمونها إلى تلك القواعد والحقائق التي أخذوها من المنطق، فغدوا يعترضون ويتأففون ويستشكلون، ولم يسلم من ذلك شيء حتى القرآن الكريم، وحتى تتضح صورة التأثر من هذه الجهة سنذكر بعض الأمثلة على ذلك، ومنها:

---

(١) انظر: صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، للسيوطي ص(١٦).

(٢) هو أبوعبد الله، محمد بن قاسم الرصاع المالكي، له من الكتب: شرح الأسماء النبوية، وشرح حدود ابن عرفة. انظر: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، للسخاوي (٨/ ٢٨٧).

(٣) شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ٦٤).

المثل الأول: المحاكمة إلى ما قرر المناطقة من أن «ما» يستفهم بها عن ماهية الشيء الكلية، وأن جوابها إنما يكون بذكر الصفات الذاتية للشيء فقط[1].

وهذا الصنيع كثر من المتأخرين من علماء العربية والأصول والفقه والتفسير، وأخذوا يحاكمون صيغ الاستفهام بـ«ما» وجواباتها الواردة في النصوص الشرعية وغيرها إلى تلك القاعدة، فوجدوها غير منطبقة على ما قرروه، فاستشكلوا هذا التعارض، وتكلفوا ذكر الأجوبة، ومن أمثلة ذلك:

١- ماذكره الرازي وغيره في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٣﴾ قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ ﴿٢٤﴾ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾[2] والآيات التي تليها، فإنه ذكر أن فرعون طلب من موسى أن يبين ماهية الله تعالى، لأن السؤال بـ«ما» يكون لطلب ماهية الشيء، وقرر أن ماهية الله تعالى لا يمكن أن تعرف، وذلك لأن تعريف ماهية الشيء إنما يكون بنفس الماهية، أو بشيء من أجزائها، أو بشيء خارج عنها وهو من لوازمها.

أما الطريق الأول وهو تعريف الماهية بنفسها، فهو محال لأن الشيء لا يعرف بنفسه، وأما الطريق الثاني وهو تعريف الماهية بشيء من أجزائها، فهو محال في حق الله تعالى؛ لأن هذا يستلزم التركيب، وذلك لأن كل ما له أجزاء لا بد أن يكون مركبًا، والتركيب ينافي القدم.

فإذا استحال أن تعرف ماهية الله تعالى بهذين الطريقين لم يبق إلا طريق واحد، وهو التعريف باللوازم والآثار، ولهذا كان الجواب الصحيح عن سؤال فرعون هو ما ذكره موسى حين قال: ﴿قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾، ولهذا قال موسى:

(١) انظر: الحروف، للفارابي ص(١٦٧)، والنجاة، لابن سينا (١/ ٨٥)، ومعيار العلم، للغزالي ص(١٥٩).

(٢) الشعراء: ٢٣ - ٢٥.

﴿إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ﴾، أي: إن كنتم موقنين أن الله تعالى لا يمكن أن يعرف إلا بطريق الآثار واللوازم، لا بطريق بيان الماهية، ولما ذكر موسى هذا الجواب الحق قال فرعون لمن حوله: ﴿أَلَا تَسْتَمِعُونَ﴾؟! وهذا تعجب من فرعون من جواب موسى، ومعناه: انظروا إليه كيف أطلب منه بيان ماهية الله، وهو يجيبني بالآثار واللوازم، فموسى في الحقيقة عدل بالجواب عن أصله»[1].

وقد جعل الرازي البحث في مثل هذا العدول عن الجواب من المباحث العالية الشريفة[2].

٢- ومن ذلك ما استشكله أبو البقاء بن بطة العكبري[3] من جواب النبي ﷺ عن سؤال أبي ذر رضى الله عنه حين سأله عن آنية الحوض، فعن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله ما آنية الحوض؟ قال: «**والذي نفس محمد بيده، لآنيته أكثر من عدد نجوم السماء وكواكبها، ألا في الليلة المظلمة المصحية آنية الجنة من شرب منها لم يظمأ، آخر ما عليه يشخب فيه ميزابان من الجنة، من شرب منه لم يظمأ، عرضه مثل طوله ما، بين عمان إلى أيلة، ماؤه أشد بياضًا من اللبن وأحلى من العسل**»[4].

فأبو ذر سأل بـ«ما» والنبي ﷺ أجابه بذكر العدد، وهذا مشكل على ما هو مقرر في المنطق، ولهذا قال العكبري حين ذكر هذا الحديث: «الإشكال فيه أنه سأل بـ«ما» عن

(١) انظر: التفسير الكبير، للرازي (٨/ ٤٩٨)، والبحر المحيط، لأبي حيان (٧/ ١٢)، وروح المعاني، للآلوسي (١٩/ ٢٦)، والتحرير والتنوير، لابن عاشور(٩/ ١١٦).

(٢) انظر: المطالب العالية في العلم الإلهي، للرازي (٣/ ٢٤٤).

(٣) هو عبد الله بن الحسين العكبري البغدادي، فقيه مفسر نحوي لغوي، له من المصنفات: تفسير القرآن، ومذاهب الفقهاء، توفي سنة ٦١٦هـ. انظر: ذيل طبقات الحنابلة، لابن رجب (٢/ ١٠٩).

(٤) أخرجه مسلم، رقم (٢٣٠٠).

الآنية، فأجابه بالعدد، وحقيقة السؤال بـ« ما» أن يتعرف بها حقيقة الشيء لا عدده.

وفيه جوابان: أحدهما: أن يكون تقديره ما عدد آنية الحوض، فحذف المضاف وجاء الجواب على ذلك، وأن عددها غير محصور، بل أكثر من نجوم السماء، **والجواب الثاني**: أن يكون الرسول ﷺ لم يعلم الآنية من أي شيء هي فعدل عن سؤاله إلى بيان كثرتها، وفي ذلك تفخيم لأمرها وتنبيه على تعظيم شأنها»(١).

٣- ومن ذلك ما ذكره بعض شراح الحديث في جواب النبي ﷺ على أسئلة جبريل عن الإيمان والإسلام والإحسان، فقد استشكله لأنه لم يأت بالجواب المطابق للسؤال، وفي هذا يقول العيني(٢) حين ذكر بعض الإشكالات حول هذا الحديث: «ومنها: ما قيل إن السؤال عن ماهية الإيمان؛ لأنه سأله بكلمة ما، ولا يسأل بها إلا عن الماهية، وماهية الإيمان التصديق، والجواب غير مطابق، وأجيب بأنه عليه السلام علم منه أنه إنما سأله عن متعلقات الإيمان، إذ لو كان سؤاله عن حقيقته لكان جوابه التصديق»(٣).

وهذا الحديث أورد عليه بعض المتأخرين استشكالًا منطقيًّا آخر من جهة أخرى، وهي: أن جبريل سأل عن حدود تلك الحقائق، والحد لا يفيد أمرًا خبريًّا يحتمل التصديق والتكذيب، فكيف يقول جبريل صدقت؟! وهذا الإشكال وصفه بعضهم بأنه إشكال نفيس(٤)!

---

(١) إعراب ما يشكل من ألفاظ الحديث، للعكبري (١/ ٦٠).

(٢) هو محمود بن أحمد بن موسى، المشهور بشهاب الدين العيني، ولد سنة ٧٦٢هـ من مصنفاته: العلم الهيب في شرح الكلم الطيب، توفي سنة ٨٥٥هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ٢٨٧).

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (١/ ٢٩٢)، وانظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لملا القاري (١/ ١١٤).

(٤) انظر: حاشية العطار على التهذيب للتفتازاني ص(٢٠٧).

٤- ومن ذلك ما ذكره بعض المفسرين من أن بني إسرائيل سألوا موسى عن حقيقة البقرة وماهيتها، فأجابهم بذكر لونها، واللون لا يدخل في الماهية؛ لأنه ليس من الصفات الذاتية، وفي هذا يقول الرازي: «"ما هي" طلب لتعريف الماهية والحقيقة، لأن "ما" سؤال و"هي" إشارة إلى الحقيقة، فـ"ما هي" لا بد وأن يكون طلبًا للحقيقة، وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون إلا بذكر أجزائها ومقدماتها، لا بذكر صفاتها الخارجة عن ماهيتها، ومعلوم أن وصف السن من الأمور الخارجة عن الماهية، فوجب ألَّا يكون هذا الجواب مطابقًا لهذا السؤال.

والجواب عنه: أن الأمر وإن كان كما ذكرتم، لكن قرينة الحال تدل على أنه ما كان مقصودهم من قولهم: "ما البقر؟" طلبَ ماهيته وشرح حقيقته، بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض، فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جوابًا عن هذا السؤال»[1].

هذه بعض الأمثلة التي تظهر فيها محاكمة المسائل المتعلقة بالاستفهام بـ"ما" في الكتاب والسنة إلى المنطق الأرسطي، وهذه المحاكمة خطأ، ويدل على ذلك أمور:

الأمر الأول: أن الاستفهام بـ"ما" في اللغة العربية التي هي لغة القرآن والسنة ليس منحصرًا في السؤال عن الماهية فقط كما قرر ذلك المناطقة، بل يستفهم بها عن صفة الشيء أيضًا وعن عدده، وفي هذا يقول الرماني[2] عن "ما" الاستفهامية: "تكون استفهامية عما لا يعقل، وعن صفة ما يعقل، وذلك قولك: ما عندك؟ فيقول المجيب:

(١) التفسير الكبير، للرازي (١/ ٥٤٧).

(٢) هو علي بن عيسى الرماني النحوي، ولد سنة ٢٩٦هـ كان من المكثرين من التأليف، من مصنفاته: شرح سيبويه، وإعجاز القرآن، توفي سنة ٣٨٤هـ. انظر: معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٤/ ١٨٢٦).

فرس أو حمار، أو نحو ذلك، ويقول القائل: من عندك؟ فيقول زيد، فتقول ما زيد؟، فيقول: عاقل أو عالم أو جاهل»[1].

والأمر الثاني: أن من يتأمل صيغ الاستفهام التي وردت في القرآن والسنة يجدها كلها لم يُذكر في جوابها الماهية الكلية، وهذا يدل على أنها ليست للسؤال عن الماهية فقط، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَمَا خَطْبُكُمْ أَيُّهَا ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٥٧﴾ قَالُوٓا۟ إِنَّآ أُرْسِلْنَآ إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَـٰهَكَ وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَـٰعِيلَ وَإِسْحَـٰقَ إِلَـٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ ﴿١٧﴾ قَالَ هِىَ عَصَاىَ أَتَوَكَّؤُا۟ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَىٰ غَنَمِى وَلِىَ فِيهَا مَـَٔارِبُ أُخْرَىٰ ﴾[4]، فهذه الأسئلة لم يذكر في جوابها ما يذكره المناطقة من الماهية الكلية، وإنما تذكر أوصافًا أو تشرح حالًا يتحقق بها الجواب.

ولهذا علق محمد عبده على الآية التي فيها الأمر بذبح البقرة فقال: ((السؤال بـ ((ما)) ليس جاريا على اصطلاح علماء المنطق من جعله سؤالا عن حقيقة الماهية، وإنما هو على حسب أسلوب اللغة، والعرب يسألون بـ((ما)) عن الصفات التي تميز الشيء في الجملة، كالذي ذكره في الجواب[5])).

ولهذا لما سأل الأعرابي النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: ما يلبس المحرم من الثياب؟ بين له ما يميز لباس الإحرام عن غيره ولم يستعمل طريقة أهل المنطق.

---

(١) معاني الحروف، للرماني ص(٨٦).

(٢) الحجر: ٥٧، ٥٨.

(٣) البقرة: ١٣٣.

(٤) طه: ١٧، ١٨.

(٥) تفسير المنار، محمد رشيد رضاء (١/ ٢٨٥).

والأمر الثالث: أن هذه الاستشكالات التي ذكرها هؤلاء مبنية على خطأ منهجي، وهو: أن يُحدد معنى لفظ في لغة ما بناءً على معناه في لغة أخرى، وهذا غير صحيح؛ لأن تحديد معنى اللفظ المعين يرجع فيه إلى استعماله في تلك اللغة التي يراد تحديد معناه فيها لا إلى لغة أخرى.

فإن قيل: بل هو في لغة العرب كذلك، قيل: هذا خطأ منهجي آخر، وذلك أن النبي ﷺ ممن يعتبر كلامه في بناء معنى الألفاظ العربية، بل هو أولى من يكون كذلك لأنه أفصح العرب، فكيف لا يعتمد على كلامه وفهمه للسؤال بـ«ما» إذن.

والأمر الرابع:- وهو خاص بجواب موسى على سؤال فرعون - أن يقال: إن فرعون لم يسأل سؤال استفهام، بل سؤال استنكار؛ لأن الظاهر من حال فرعون أنه كان منكرًا لوجود الإله، فكيف يسأل عن ماهيته وهو منكر له؟! ولهذا أجابه موسى بما يثبت وجود الإله وهو كونه خالقًا للسماوات والأرض، وفي بيان هذا يقول ابن كثير[1]: «ومن زعم من أهل المنطق وغيرهم أن هذا سؤال عن الماهية فقد غلط، فإنه لم يكن مقرًّا بالصانع حتى يسأل عن الماهية، بل كان جاحدًا له بالكلية فيما يظهر، وإن كانت الحجج والبراهين قد قامت عليه، فعند ذلك قال موسى - لما سأله عن رب العالمين: ﴿قَالَ رَبُّ السَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ﴾ أي: خالق جميع ذلك ومالكه والمتصرف فيه وإلهه لا شريك له، هو الذي خلق الأشياء كلها العالم العلوي وما فيه من الكواكب......»[2].

والمثل الثاني من الأمثلة التي تدل على محاكمة الحقائق الشرعية إلى مقتضى القواعد المنطقية: محاكمة كلام الشرع وأهل اللغة إلى ما قرره أرسطو في مسائل

(١) هو إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، ولد سنة ٧٠٠هـ له من الكتب: البداية والنهاية، توفي سنة ٧٧٤هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٦/ ٢٣٢).

(٢) تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (٦/ ١٣٨).

القضية والقياس ونحوها، ومن ذلك: ما استشكله بعضهم في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾[1]، بأنه غير منطبق على قواعد العكس المنطقي، وذلك: أن المقرر في المنطق أن صدق عكس القضية يدل على صدق القضية[2]، ويلزم منه أن كذب العكس يدل على كذب القضية، وهذا غير منطبق على هذه الآية، فإن عكس قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا ﴾ غير صادق، إذ هو لو جعلناه رجلًا لجعلناه ملكًا، وهذا غير متحقق في الواقع، فإن الله تعالى جعله رجلًا ومع هذا لم يجعله ملكًا.

وقد اختلف العلماء في حل هذا الإشكال الذي زعمه بعضهم، فمنهم من حاول أن يبين أنه لا تعارض بين الآية والقاعدة المنطقية، ومنهم من قال بأنه لا يلزم أن تنطبق القواعد المنطقية على القرآن[3]، وليس المقصود هنا البحث في هذه المسألة بعينها، وإنما المقصود تقرير طريقة التأثر بالمنطق.

(١) الأنعام: ٩.

(٢) انظر: المنطق القديم، لمزروعة ص(٢١٤).

(٣) انظر: روح المعاني، للآلوسي (٧/ ١٢٧)، وانظر أمثلة أخرى: روح المعاني، الآلوسي (١٧/ ٣٤).

الفصل الثاني

آثار الحد الأرسطي العلمية

تمهيد:

من الأمور الهامة التي ينبغي أن ينبه عليها هنا أن الحد المنطقي إنما جيء به على صورة توافق الحقائق العقلية، وهذه الحقائق مختلفة عن الحقائق التي جاءت بها الشريعة، فما كل ما ينطبق على الحقائق العقلية الكلية ينطبق على الحقائق الشرعية، لما بينهما من اختلاف في طبيعة كل منها وفي أحكامها، وهذا الكلام يتبين من وجوه:

الوجه الأول: أن أجزاء الحقائق العقلية الكلية هي محمولات عقلية، بمعنى أنها أمور كلية غير محسوسة، ولازم هذا أن الحد المذكور لهذه الحقائق لا تُذكر فيه أمور جزئية محسوسة، وإنما يذكر فيه فقط الأمور الكلية التي لا ترتبط بالحس، ولهذا كان الحد المنطقي لا بد فيه من الجنس والفصل، وهما محمولان عقليان.

وهذا غير مستقيم في الحقائق الشرعية؛ لأنها حقائق حسية جزئية، ولهذا لما أراد المتأخرون تطبيق قوانين الحدود المنطقية على الحقائق الشرعية لم يستقم لهم ذلك، وحاروا في كيفية تحديد الأوصاف الذاتية من الأوصاف العرضية للحقائق الشرعية، واستقر أمرهم على اعتبار أركان كل عبادة كأركان الصلاة والصيام والزكاة والحج والبيع ونحوها هي الأوصاف الذاتية، ولكن اعترضتهم عقبة أخرى هي أن تلك الأركان أمور حسية جزئية لا يصلح ذكرها في الحدود، ولهذا صرَّح بعض شراح

حدود ابن عرفة بأن الحدود المنطقية مستحيلة في الحقائق الشرعية[1]؛ لأن من أركان الصلاة مثلًا الركوع والسجود، وهذه أمور محسوسة، لا تقوم بذكرها الحدود المنطقية.

ولهذا لما ذكر ابن عرفة حد الصلاة لم يذكر فيه الركوع، وإنما قال: «قربة فعلية ذات إحرام وسلام أو سجود فقط»[2]، فاعترض عليه بعضهم بأنه لم يذكر كثيرًا من الأوصاف الذاتية المقومة لماهية الصلاة كالركوع مثلًا، وحاول الرصاع أن يجيب عن هذا الاعتراض فقال: إنه لم يذكر إلا الأوصاف الذاتية التي يصلح أن تحمل حملًا عقليًّا كالإحرام والسلام وأما الأوصاف الذاتية التي لا يصح أن تكون كذلك كالركوع والسجود فلم يذكرها[3].

وهذا الجواب متناقض من جهتين: **الأولى**: أن فيه تفريقًا بين الأوصاف المتماثلة وهي أركان الصلاة، **والثانية**: أن فيه مخالفة لقواعد الحدود المنطقية؛ لأن من شرطها أن تذكر كل الذاتيات، فالواجب أن يذكر في حد كل حقيقة شرعية كل الأركان؛ لأنها هي الأوصاف الذاتية عنده، وإلا وقع في التناقض.

وهذا الكلام يبين الفرق بين الحقائق العقلية الكلية والحقائق الشرعية من جهة طبيعة كل منهما.

والجهة الثانية التي تفترق بها الحقائق العقلية عن الشرعية هي الاختلاف في الحكم، وذلك أن خاصية الحقيقة العقلية لا بدَّ أن تكون مساوية لخاصية نقيضها، ولهذا أصبحت معرفة أحد النقيضين توجب معرفة النقيض الآخر، فقولنا: العدد

(١) انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ١٥١).

(٢) شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ١٠٧).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٦٧).

الزوجي هو العدد الذي يقبل التقسيم بمتساويين، يُعرِّف المفرد بأنه العدد الذي لا ينقسم بمتساويين، وهذا بخلاف الحقائق الشرعية، فإنه لا يلزم من معرفة الشيء أن يعلم نقيضه[(١)].

فتحصل مما سبق أن تطبيق الحدود المنطقية في الحقائق الشرعية أمامه عقبتان كؤودتان، وهما: **العقبة الأولى**: عسر الحد المنطقي وتعذره في نفسه، **والعقبة الثانية**: اختلاف طبيعة وأحكام الحقائق الشرعية عن الحقائق العقلية الكلية التي يهتم الحد المنطقي بها.

والكلام السابق يعتبر جوابًا إجماليًّا في إثبات بطلان إدخال الحدود المنطقية على الحقائق الشرعية، وأما الجواب التفصيلي فهو ما يذكر من الآثار التفصيلية لإدخال الحدود المنطقية في العلوم الإسلامية.

أما بالنسبة لتأثير الحد الأرسطي في حقائق العلوم فقد شمل نوعي التأثير اللذين سبق ذكرهما، وهما: **الأول**: التأثير في بناء الحقائق العلمية وإنشائها، **والثاني**: التأثير بمحاكمة الحقائق العلمية المذكورة من قِبَل من لم يكن معتبرًا للمنطق الأرسطي.

وتأثير الحد بهذين النوعين يكون بثلاثة طرق، هي:

الطريق الأول: تأثيره من جهة قواعده وشروطه.

والطريق الثاني: تأثيره من جهة مصطلحاته المستعملة فيه.

والطريق الثالث: تأثيره من جهة أصوله التي بني عليها.

والسبب في تعدد الطرق التي يمكن للحد الأرسطي أن يؤثر بها هو أن الحد الأرسطي ليس فكرة مستقلة عن غيرها، بل هو داخل ضمن منهج واسع، يراد به ضبط

(١) انظر: المرجع السابق (١/ ١٨٧).

التصورات والأحكام التي يتخذها الإنسان في علومه ومعارفه، فالحد في حقيقته منظومة متكاملة لها شروطها وقواعدها وأصولها وألفاظها الخاصة بها، فمن أراد أن يعتبر الحد الأرسطي فلا بد أن يعتبر كل ما يتعلق به وإلا كان متناقضًا في اعتباره؛ إذ كيف يعتبر قواعد الحد وهو لم يعتبر أصوله الفلسفية التي بني عليها، فمن أخذ بقواعد الحد وكان يرى أن الأصول الفلسفية التي بُني عليها باطلة، فلا بد أن يتناقض مع نفسه، أو أن يغير شيئًا من قواعد الحد وشروطه.

والمقصود هنا بيان أن الحد يمكن أن يتنوع تأثيره على حسب الطرق الثلاثة السابقة، وهذا يتطلب أن تفرد كل طريق منها بمبحث خاص حتى تظهر، ولكن قبل ذلك فإن من الضروري هنا أن يبين تاريخ تأثير الحد في العلوم الإسلامية، وهذا ما سيكون في المبحث الأول.

المبحث الأول

تاريخ تأثير الحد الأرسطي في الحدود العلمية

تقرر مما سبق أن العلوم الإسلامية قد تأثرت بالمنطق الأرسطي، ومن جملة ذلك المنطق قضايا الحدود، وليس المقصود هنا البحث في ثبوت أو تفاصيل ذلك التأثر، وإنما المقصود فيه البحث في بداية ظهور آثار الحد الأرسطي في العلوم الإسلامية، فيقال: إن ظهور التأثر به وشيوعه لم يكن في زمن مبكر، بل لم يشع إلا في نهاية القرن الخامس وبداية القرن السادس، مع الغزالي حين أدخل المقدمة المنطقية في أول كتابه المستصفى، وحاكم الحدود المذكورة في أصول الفقه إلى تلك المقدمة، وزيفها بناءً على أنها غير منطبقة على قواعد الحدود المنطقية، وهذه البداية نص عليها ابن تيمية في قوله عن قواعد المنطق: «وإنما كثر استعمالها من زمن أبي حامد، فإنه أدخل مقدمة من المنطق اليوناني في أول كتابه المستصفى، وزعم أنه لا يوثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق، وصنف فيه معيار العلم ومحك النظر وصنف كتابًا سماه القسطاس المستقيم، ذكر فيه خمسة موازين؛ الثلاث الحمليات والشرطي المتصل والشرطى المنفصل، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين........

ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح مسلَّم عند العقلاء، ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون

فيه، وقد صنَّف نظار المسلمين في ذلك مصنفات متعددة، وجمهور المسلمين يعيبونه عيبًا مجملًا لما يرونه من آثاره ولوازمه الدالة على ما في أهله مما يناقض العلم والإيمان، ويفضي بهم الحال إلى أنواع من الجهل والكفر والضلال»[1].

وثمة أقوال أخرى كثيرة تقرر هذه الحقيقة، من ذلك قول علي سامي النشار: «يعتبر الغزالي المازج الحقيقي للمنطق الأرسطوطاليسي بعلوم الإسلام»[2]، ويقول بعض الباحثين في جهود الغزالي في المنطق: هو «أول من أدخل المنطق اليوناني إلى الأصول الإسلامية وبشكل عريض وواضح»[3].

وقد سبقت الإشارة إلى بعض الأدلة التي تدل على أن العلماء قبل الغزالي لم يكونوا متأثرين في حدودهم بالطريقة المنطقية، ويمكن أن تُحصّل هنا مجموع تلك الأدلة، وهي كما يلي:

الدليل الأول: أن العلماء والنظار قبل الغزالي حين أرادوا أن يذكروا حقيقة الحد عندهم ذكروا حقيقة تخالف حقيقة الحد المنطقي مخالفة ظاهرة، من جهة القصد منه، ومن جهة اللوازم التي لزمت عنه كما سبق ذكره، ومن جهة الشروط المعتبرة في الحد، وهذا يدل على عدم اعتبارهم للحد الأرسطي، إذ لو كانوا معتبرين له لقرروا حقيقته في كتبهم.

والدليل الثاني: أن العلماء والنظار قد أنشئوا حدودهم في علومهم المتنوعة كالفقه والنحو وأصول الفقه وأصول الدين ولم يسيروا على طريقة الحدود المنطقية، ولم يلاحظوا فيها شيئًا من شروطه، بل كانت لهم طريقة خاصة بهم ليست موافقة لطريقة

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(١٩٨).

(٢) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٩٠).

(٣) المنطق عند الغزالي، لرفيق العجم ص(١٧٧)، وانظر: المنهجية المنطقية الأصولية عند الغزالي، لشامل الشاهين ص(٧).

أرسطو، ومما يدل على هذا:

١- كتبهم التي ألفوها في الحدود، والمباحث التي عقدوها في كتبهم للكلام في مسائل الحدود، فهذه المواطن لم يظهر فيها شيء من آثار الحد المنطقي.

٢- أن الذين أخذوا بالحد المنطقي وقبلوا قواعده لما أرادوا محاكمة الحدود التي ذكرها العلماء قبلهم وجدوها غير منطبقة على قواعد الحد المنطقي وغير موافقة لشروطه، ومن ذلك صنيع الغزالي لما أراد أن يمتحن بعض الحدود المذكورة في أصول الفقه كحد الواجب، وجدها غير منسجمة مع قواعد الحد المنطقي، وكذلك البطليوسي لما امتحن الحدود التي ذكرها أئمة النحو للحرف وجدها غير منطبقة على قواعد المنطق فأنكر ذلك عليهم.

وهذا الاعتراف من هؤلاء العلماء دليل قوي على أن العلماء قبلهم لم يكونوا من أتباع المنطق الأرسطي، ولهذا لم تُوافق حدودهم الحدودَ المنطقية، ودلالة هذا الوجه في كونهم غير متأثرين بالحدود المنطقية في غاية الوضوح.

٣- ومما يزيد هذا الأمر وضوحًا أن من يتأمل حدود الحقائق التي اشترك كل من المناطقة وعلماء المسلمين في ذكر حدها يجد فرقًا كبيرًا من جهة صياغة الحد ومن جهة المعنى المعتبر في الحد، ومن أظهر الأمثلة على ذلك حد الإنسان، وقد سبق ذكر الموازنة بين الطريقتين فيه.

والدليل الثالث: أن علماء المسلمين كانوا مخالفين لأرسطو في أصوله التي أقام عليها منطقه واعتبرها في قواعد حده، وهذا يوجب ألا يكونوا موافقين له فيما ذكره في شأن الحدود، بل لا بد أن يكونوا مخالفين له فيه.

والدليل الرابع: أن المعروف عن علماء المسلمين ونظارهم قبل الغزالي وممن هو معاصر له عدم التفاتهم إلى المنطق وقوانينه، فقد «صنفت في الإسلام علوم النحو

واللغة والعروض والفقه وأصوله والكلام وغير ذلك، وليس في أئمة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق، بل عامتهم كانوا قبل أن يعرَّب هذا المنطق اليوناني.

وأما العلوم الموروثة عن الأنبياء صرفًا، وإن كان الفقه وأصوله متصلًا بذلك، فهي أجل وأعظم من أن يُظن أن لأهلها التفاتًا إلى المنطق، إذ ليس في القرون الثلاثة من هذه الأمة التي هي خير أمة أخرجت للناس، وأفضلها القرون الثلاثة من كان يلتفت إلى المنطق أو يُعرّج عليه، مع أنهم في تحقيق العلوم وكمالها بالغاية التي لا يُدرِك أحدٌ شأوها»[1].

فلم يُنقل عمن كان قبل الغزالي مدح للمنطق أو ثناء عليه، بل المنقول إنكارهم للمنطق وعدم قبولهم له، ولم يعرف عن أحد منهم أنه مدح المنطق أو دعا إلى الأخذ بما فيه غير ابن حزم، وأما الآخرون فمن نُقل عنه شيء في المنطق فلم ينقل إلا الذم والنقض والاعتراض، ولم ينقل غير ذلك، بل قد يفهم من كلام بعضهم أن ذم المنطق كان محل إجماع من السابقين.

ومما نقل في ذلك ما ذكره أبو الحسن العامري[2] وهو من علماء القرن الرابع فقد قال: «وأما صناعة المنطق: فإن طائفة من المتكلمين تقبلوا آثار الحشوية في الزراية عليها»[3]، ولما ذكر النوبختي طريقة أرسطو في المنطق قال: «وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع المنطق هذه»[4] ثم أخذ يذكر بعض ما اعترضوا به على المنطق الأرسطي.

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ص(٩/ ٢٣).

(٢) هو محمد بن يوسف العامري، من فلاسفة القرن الرابع الهجري، وقد تبنى مدرسة الكندي في الفلسفة، له من المصنفات: الإبانة عن علل الديانة، توفي سنة ٣٨١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ١٤٨).

(٣) الإعلام بمناقب الإسلام، للعامري ص(٨٩).

(٤) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ٨٥).

ومن ذلك ما ذُكر عن عدد من أئمة المعتزلة كالجبائي أنهم ألفوا في نقد المنطق، وكذلك أبو العباس الناشئ فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن له كتبًا كثيرة نقض فيها كتب المنطق[1] بل قد نقل إخوان الصفا أن المعتزلة كانوا يرون المنطق كفرًا[2].

وكذلك ما نُقل عن عدد من أئمة الأشاعرة كالباقلاني، فإنه ألَّف كتابًا نقد فيه منطق أرسطو وقدم منطق المتكلمين عليه[3]، ومخالفة هؤلاء لمنطق أرسطو ظاهرة حتى ألَّف الفارابي كتابًا في المنطق على طريقة المتكلمين، وابن باجة[4] كان يذم المتكلمين في حدودهم؛ لأنها لم تكن جارية على طريقة أرسطو.

ولهذا يقول ابن تيمية: «وأكثر المتكلمين... مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم، بل يردون على أرسطو وأصحابه في المنطق والطبيعيات والإلهيات»[5] وهذه المناقضة يمكن للمرء أن يدركها إذا قرأ كتب القاضي مثلًا فإنه ذكر أرسطو في مواطن متعددة وبالغ في ذم عقله ورأيه في الطبيعيات وغيرها[6].

ولما أدخل الغزالي المقدمة المنطقية في أول كتابه **المستصفى** أنكر ذلك عليه جمهور المعاصرين له، بل في كلام ابن الصلاح ما يشعر بأنه مخالف لإجماع من تقدمه، فقد قال في نقده لفعل الغزالي: «فكيف غفل الغزالي عن حال شيخه إمام الحرمين ومن قبله، من كل إمام هو له مقدَّم، ولمحله في تحقيق الحقائق رافع له

---

(١) فضل الاعتزال، للقاضي ص(٢٩٩).

(٢) انظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، للنشار ص(٩٤).

(٣) الرد على المنطقيين، لابن تيمية (٢/ ٨٢).

(٤) هو أبو بكر بن محمد بن الصائغ، المشهور بابن باجة، سلك طريقة المشائين في الفلسفة، وخاصة طريقة الفارابي، وعمل تعاليق على منطق الفارابي، وله تصانيف متعددة في الفلسفة. انظر: موسوعة الفلسفة، لبدوي (١/ ١١).

(٥) درء التعارض، لابن تيمية (٧/ ٢٩٥).

(٦) انظر: تثبيت دلائل النبوة للقاضي عبد الجبار ص(١٠٢، ١٩٣، ٢٠٦، ٣٧٩).

ومعظِّم، ثم لم يرفع أحد منهم بالمنطق رأسًا، ولا بنى عليه في شيء من تصرفاته أسًّا، ولقد أتى بخلطه المنطق بأصول الفقه بدعة عظم شُؤمها على المتفقهة، حتى كثر فيهم - بعد ذلك - المتفلسفة»[1].

ومما يدل على ذلك أيضًا أن أبا الوليد الباجي وهو من علماء القرن الخامس أوصى ولديه بوصايا متعددة، ومنها عدم أخذهما بمنطق أرسطو، وفي وصيته ما يشعر بإجماع المتقدمين على عدم اعتبار المنطق أيضًا، وفي هذا يقول: «وإياكما وقراءة شيء من المنطق وكلام الفلاسفة، فإن ذلك مبني على الكفر والإلحاد، والبعد عن الشريعة، وأحذركما من قراءتهما ما لم تقرآ من كلام العلماء ما تقويان به على فهم فساده وضعف شبهته وقلة تحقيقه..... ولذلك أنكر العلماء المتقدمون والمتأخرون قراءة كلامهم لمن لم يكن من أهل المنزلة والمعرفة به؛ خوفًا عليهم مما خوفتكما منه.....»[2].

ومما ينبغي أن ينبه عليه هنا هو أن الحدود العلمية في العلوم الشرعية لم تتأثر بالمنطق فقط، بل قد تأثرت بمؤثرات أخرى هي أعمق أثرًا من أثر الحد الأرسطي وأقدم زمنًا وأوسع تأثيرًا في الحدود العلمية، ومن تلك المؤثرات:

المؤثر الأول: اختلاف الأصول الكلامية للمنشئين لحدود العلوم الإسلامية أو الناظرين فيها، فهذا الأثر في الحقيقة من أخطر المؤثرات وأبعدها عمقًا، وهو أشد تأثيرًا من الحد المنطقي، فإن هذه الأصول قد أثرت في كل العلوم التي ألَّف فيها المتكلمون أو نظروا فيها وخصوصًا علم العقيدة وعلم أصول الفقه، فإن كل متكلم يعتبر أصوله التي بنى عليها أصل دينه في تقييم وبناء كل شيء.

وقد غفل كثير من القاصدين لتخليص العلوم الإسلامية من الشوائب التي دخلت

(١) طبقات الفقهاء الشافعية، لابن الصلاح (١/ ٢٥٤).

(٢) النصيحة الولدية، للباجي ص(١٨).

عليها وأخرجتها عن النهج الصحيح عن خطورة تلك الأصول، ووجهوا أنظارهم نحو تأثير المنطق بحدوده وقياساته، وأخذ بحثهم في ذلك قدرًا واسعًا من جهودهم ووقتهم، وما علم هؤلاء أن تأثير المنطق لا يساوي تأثير تلك الأصول؛ بل ولا يقرب منها، فمع ما للمنطق من تأثير يستحق أن يهتم ببيانه، إلا أن تأثير تلك الأصول الكلامية أكثر عمقًا وأوسع خطرًا.

والأدلة التي تدل على كون تأثير الأصول الكلامية في حدود الحقائق العلمية أشد من الحدود المنطقية متعددة منها:

الدليل الأول: طبيعة الأصول الكلامية، وذلك: أن هناك فرقًا بين ما يبنى عليه الشيء وبين ما يبنى به الشيء، فما يبنى عليه الشيء هو بمثابة الأساس الذي يقوم عليه البناء، وما يبنى به الشيء هو بمثابة الطريقة التي يتحقق بها ذلك البناء.

والأصول الكلامية هي بمثابة الأساس الذي تبنى عليه الحقائق العلمية، وأما الحد الأرسطي فأكثر تأثيره إنما هو في طريقة بناء الحدود، وأما تأثيره في الأسس التي يُقام عليها الحد فلا ينكر، ولكنه ليس هو في كثرة تأثير الأصول الكلامية.

والدليل الثاني: أن تأثير الأصول الكلامية أقدم من تأثير الحد الأرسطي، وذلك أن علم الكلام ظهر في الفكر الإسلامي قبل ظهور المنطق الأرسطي وشيوعه فيه بزمن طويل، فقد ظهر علم الكلام في بداية القرن الثاني، فألّف المتكلمون من المعتزلة والأشاعرة في العلوم الإسلامية واعتبروا أصولهم الكلامية التي بنوها، وحكموا إليها الحقائق العلمية المكونة لتلك العلوم، وهذا بخلاف المنطق فإنه لم يظهر إلا في زمن متأخر، وما كان أقدم كان تأثيره أكثر وأشد.

والدليل الثالث: كثرة العلماء المتأثرين بتلك الأصول الكلامية، فإن علم الكلام قد شاع في طوائف الأمة، ودخلت أصوله على كثير من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم، فلم يسلم من كل تلك الأصول إلا قليل، وهذا بخلاف المنطق فإن عددًا كبيرًا من

علماء الأمة لم يكونوا متأثرين به، وبعضهم لم يكن محققًا لقواعده أصلًا.

ومن يتأمل الحدود المذكورة في العلوم الإسلامية وخاصة الحدود المذكورة في أصول الدين وأصول الفقه يدرك حقيقة هذا الأمر وهو أن تأثير الأصول الكلامية أكثر وأشد، وهذا يظهر بأدنى تأمل، ومن تلك الحدود المتأثرة بالأصول الكلامية في علم أصول الدين: التوحيد، والإله، والعبادة، والإيمان، والكفر، والشرك، والفسق، والصفة، والعرض، والواحد، والتأويل، والتركيب، والجسم، والتعطيل، والتفويض، والتمثيل، والجوهر، والحدوث، والبدعة، والتوسل، والتبرك، والسبب، والمعجزة، والموالاة، وغيرها.

ومن أمثلة الحدود المتأثرة بالأصول الكلامية في أصول الفقه: الحكم، والأمر والنهي، والدليل، والحسن والقبح، والنسخ، والعموم والخصوص، والتكليف، والمكلف، والحكم الوضعي، والقياس، وغيرها.

فهذه الحدود ونحوها لم تسلم من التأثر بالأصول الكلامية، وتتبع تفاصيل تأثير تلك الأصول في الحقائق العلمية يطول، والمراد هنا التنبيه على خطورة تلك الأصول الكلامية.

والمؤثر الثاني من المؤثرات في الحدود: التفاوت في العلم والجهل بين الذاكرين للحدود، واختلافهم في الإدراك والفهم، فمما لا شك فيه أن المنشئين للحدود والناظرين فيها ليسوا على منزلة واحدة في العلم والتصور لحقائق الأشياء، وهذا التفاوت يوجب ولا شك الاختلاف في حدود الحقائق العلمية.

والمؤثر الثالث: سوء الفهم لمعنى شرط الجمع والمنع في الحدود، وذلك أن كثيرًا من الذاكرين للحدود يفهم أن المراد من هذين الشرطين أنه لا بد أن يكون الحد كذلك عند كل أحد، فأخذ يقصد إلى الجمع والمنع الكلي، بمعنى أن يقصد الحاد إلى أن يذكر حدًّا لا يمكن أن يعترض عليه أحد ولا يمكن أن يشكل على أحد، وهذا

أدى بالمتأخرين إلى كثرة التدقيق في الحدود والاحتياطات الشديدة على حساب الحقيقة العلمية نفسها، وهذا التدقيق أدى بهم إلى كثرة الاختلافات في الحدود، وما علم هؤلاء أن الجمع والمنع الكلي الذي لا يشكل على أحد أبدًا غير ممكن؛ لأن ما يمكن أن يرد على عقول البشر لا يمكن أن ينضبط بضابط، وهذا لا يعني عدم الاهتمام بالجمع والمنع في الحدود؛ فإنه لا قوام للحدود إلا به، ولكن الإشكال في شدة المبالغة في ذلك، وقد سبق ذكر ما يتعلق بهذين الشرطين في مواطن من الرسالة.

المبحث الثاني

تأثير الحد من جهة قواعده وشروطه

من طرق تأثير الحد الأرسطي في الحدود العلمية تأثيره من جهة قواعده وشروطه، وتأثيره من هذه الجهة كبير جدًّا، ويمكن أن يحصل بذكر التأثيرات التالية:

الأثر الأول: كثرة الاختلاف في الحدود، وسبب ذلك: الحرص على ذكر كل الذاتيات العامة والخاصة، وما لزم من ذلك من اعتقاد أن الشيء الواحد لا يكون له إلا حد واحد، فترتب على هذا كثرة الاختلاف والاضطراب في الحدود العلمية؛ لأن كل معرف يظهر له من الذاتيات ما لا يظهر للآخر، فكثُرتْ الاعتراضات والاضطرابات في الحدود، وفي هذا يقول ابن تيمية: «إن النحاة لما دخل متأخروهم في الحدود ذكروا للاسم بضعة وعشرين حدًّا، وكلها مُعتَرض عليها على أصلهم، بل إنهم ذكروا للاسم سبعين حدًّا لم يصح منها شيء، كما ذكر ذلك ابن الأنباري المتأخر، والأصوليون ذكروا للقياس بضعة وعشرين حدًّا، وكلها مُعترض على أصلهم، وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلًا، بل متنفيًا»[1].

ومن يتأمل حال المتأخرين من الشراح يدرك هذه الحقيقة، فإنهم حين قصدوا بيان الماهية الكلية للحقائق الشرعية بذكر الأوصاف الذاتية لكل حقيقة اختلفوا

---

(١) الرد على المنطقيين، لابن تيمية ص(٨).

بعد ذلك اختلافًا واسعًا في تحديد تلك الذاتيات، وانطباق شروط الحد الأرسطي عليها، فأخذت منهم بعض الحدود صفحات متعددة كما يظهر ذلك في حد: الصلاة والصيام والحج والنكاح والطلاق والبيع عند شراح حدود ابن عرفة مثلًا، ومع كثرة ما حصل بينهم من اختلاف لم يستطيعوا تحقيق شروط الحد المنطقي، فعرفوا كثيرًا من الحقائق بخواصها وصفاتها الملازمة لها وعدلوا عن ذكر الذاتيات، فوقعوا بذلك في التناقض والاضطراب.

الأثر الثاني: ظهور القصد إلى ذكر الوصف العام المشترك بين الحقيقة التي يراد تعريفها وغيرها من الحقائق، ثم ذكر الوصف الأخص فالأخص، إلى أن يتميز المحدود من غيره، وهذه الطريقة جارية على مقتضى القواعد المنطقية في ذكر الوصف العام الذي هو الجنس، وتقييده بالوصف الخاص الذي هو الفصل.

وهذه الطريقة غير معروفة عند المتقدمين من الأئمة إذ إن فيها تطويلًا لا داعي له، وقد ذكر ابن تيمية أن سائر طوائف النظار لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره ولا يجوزون أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره سواء سُمي جنسًا أو عرضًا عامًّا، وإنما يحدون بما يلازم المحدود طردًا وعكسًا[1]، وممن صرَّح بخطأ ذكر الوصف الأعم ابن عقيل الحنبلي، كما سبق النقل عنه.

وقد شاع في كتب المتأخرين القصد إلى ذكر الوصف العام المشترك ثم تقييده بالوصف الخاص، حتى قال ابن الخشاب[2]: «يجب أن يوضع في أول الحد جنس المحدود الأقرب، ثم يؤتى من بعده بالفصول التي تميز المحدود من الأنواع المشاركة

(١) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٤٢، ٢/ ١٠٤).

(٢) هو عبد الله بن أحمد، ابن الخشاب، ولد سنة ٤٩٤هـ، من أعلم معاصريه بالعربية، وكان ذا اطلاع على الفلسفة، توفي سنة ٥٦٧هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٤/ ٦٧).

له في جنسه»[1]، وهذا ما قرره كثير من المتأخرين.

وكم دار حول الوصف الأعم «الجنس» من خلافات واسعة وأخذت وقتًا طويلًا! مع أن هذا الوصف الأعم غير مؤثر في الحقيقة الشرعية أصلًا.

وقد ترتب على الاهتمام بذكر أوصاف الحقيقة الشرعية بهذه الطريقة نتائج متعددة، ومن تلك النتائج:

النتيجة الأولى: ذكر أوصاف في الحدود غير مؤثرة في الحقيقة الشرعية، وإنما تذكر تتميمًا لشروط الحد المنطقي، ومن الأمثلة على ذلك ما قيل في حد الخمر، فقد عرفه الغزالي فقال: «هو شراب مسكر»[2]، وإنما عرفه بهذا التعريف حتى يجمع الجنس القريب الذي هو الشراب، والفصل الذي هو الإسكار، ولكن الشراب في الخمر غير معتبر في الشريعة؛ لأن اسم الخمر إنما هو اسم للمسكر سواء كان مشروبًا أو مأكولًا[3]، كما قال ﷺ: **«كل مسكر خمر»**[4]، فلم يعتبر كونه شرابًا أو غيره.

فظهر أن اعتبار قواعد الحد المنطقي تؤدي إلى ذكر أوصاف ليست هي المعتبرة في الحقيقة الشرعية، ومقتضى هذا أن التحديد على طريقة المنطق تؤدي إلى عدم اعتبار مقاصد الشريعة في حدودها.

والنتيجة الثانية: إبطال ذكر بعض الأوصاف المعتبرة شرعًا في الحقيقة الشرعية، ومن ذلك تقرير بعضهم أن الوقت لا يذكر في حد الصيام، فلا يقال فيه مثلًا: إنه إمساك عن المفطرات من طلوع الفجر إلى غروب الشمس[5]؛ لأن الوقت خارج عن ماهية

(١) المرتجل، لابن الخشاب ص(٧).

(٢) انظر: معيار العلم، للغزالي ص(٢٥٦).

(٣) انظر: الرد على المنطقيين، لابن تيمية (١/ ٥٠).

(٤) أخرجه مسلم، رقم (٢٠٠٣).

(٥) انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ١٥١).

الصيام، وغفل هؤلاء عن أن الصوم في الشرع لا يمكن أن يكون إلا في هذا الوقت.

الأثر الثالث: شيوع امتناع حد بعض الحقائق الشرعية والعلمية بناءً على أنه لا يمكن أن تدرك أوصافها الذاتية التي لا يكون الحد إلا بها، من الأمثلة على ذلك: ما ذكره بعض المالكية من أن الحج لا تعرف حقيقته لعسر إدراك أوصافه الذاتية[1]، ومن ذلك ما ذكره بعض العلماء أن العلم لا يمكن أن يحد لعدم إمكان إدراك جنسه الأقرب[2].

ولهذا قرر بعض المتأخرين بأن حقائق العبادات لا يعلمها إلا الله[3] بناءً على أن حقيقة الشيء هي ما يتحدد بالقواعد المنطقية، والحقائق الشرعية لا يمكن أن تحد بتلك الطريقة.

الأثر الرابع: عدم ذكر الحد لبعض الحقائق الشرعية بناءً على كونها ضرورية، والضروري لا يذكر له حد في المنطق، وإنما الحد لما هو نظري فقط، ومن أجل هذا صرَّح بعض المالكية بأن الصلاة والأذان والتيمم والحج والبيع والنكاح لا تذكر لها حدود لكونها أمورًا ضرورية في الشرع، فالمعتبر عنده فيما يذكر له حدٌّ وما لا يذكر هو الضرورة وعدمها، وهذا هو موطن التأثر بقوانين الحد المنطقي، فإن المناطقة قسموا التصورات إلى قسمين ضروري ونظري، وقرروا أن الحد الحقيقي إنما يكون للنظريات فقط.

والبحث هنا ليس في كون بعض الحقائق الشرعية تحتاج إلى تحديد وبعضها لا يحتاج، فهذا أمر لا شك في صحته، وإنما البحث في تحرير الضابط الذي يتحدد به الاحتياج إلى الحد وعدمه، فالمناطقة ومن تبعهم يجعلون مناط عدم الاحتياج للحد الضرورة، ومناط الاحتياج كون الحقيقة نظرية، والمعمول به عند الأئمة المتقدمين

---

(١) انظر: إكمال إكمال المعلم، للأبي (٤/ ١٤٨).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٢٢٦).

(٣) انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ٣٣٠).

أن مناط الاحتياج للتحديد هو الاحتياج نفسه، بمعنى أن الحقيقة الشرعية إذا احتاجت إلى أن يذكر لها حد يُعرف بها ويميزها عن غيرها، فإنه يذكر لها ولو كانت ضرورية، والحقيقة التي لم يحتج في تميزها عن غيرها إلى حد لا يذكر لها، ولهذا لم يذكروا لكثير من الحقائق الشرعية حدودًا لعدم احتياجهم إلى ذلك.

الأثر الخامس: تزييف كثير من الطرق التي كانت متبعة في تحديد الحقائق الشرعية والعلمية عند أئمة العلوم المتقدمين، ومن تلك الطرق التحديد بالوصف الملازم سواء كان شرطًا للحقيقة أو ليس بشرط، والتحديد بذكر المثال، فهذه الطرق لم تعد معتبرة عند من اتبع طريقة الحدود المنطقية، بل أضحى ذكر شيء من هذه الطرق في الحد دليلًا على بطلانه، ومن الأمثلة على ذلك ما فعله العيني حين فرق بعضهم بين المعدن والركاز بقوله: المعدن يحتاج إلى عمل ومؤونة ومعالجة، والركاز لا يحتاج إلى ذلك، فقال العيني: «قلت: هذا شيء عجيب لأنه ليس بهذا يعرف حقيقة كل واحد منهما ما هي، والفرق بين الأشياء ببيان ماهياتها وحقائقها، والذي ذكره هذا من اللوازم الخارجة عن الماهية»[1].

ومن الطرق التي زيف التحديد بها بناءً على مقتضى القواعد المنطقية تعريف الشيء بحكمه في الشرع، وذلك أن الحكم عندهم ليس جزءًا من الماهية[2]، ومن أشهر الأمثلة على هذا تعريف الأحكام الشرعية الخمسة المذكورة في أصول الفقه، وهي الواجب والمستحب والمحرم والمكروه والمباح، فقد عُرف الواجب مثلًا بأنه: ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه، فعابه من سلك طريقة التحديد المنطقي؛ لأن فيه تعريف الواجب بحكمه، وهو معيب عندهم[3].

---

(١) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني (٩/ ١٠١).

(٢) انظر: شرح السلم المرونق، للملوي ص(٨٧).

(٣) انظر: المستصفى، للغزالي (١/ ٦٩)، ومحل النظر، للغزالي ص(١٥٩).

الأثر السادس: التجريد في الحدود الشرعية، والخروج بها عن الواقعية التي جاءت بها الشريعة، وذلك أن الحد الأرسطي لا يقصد إلى تحديد الأشياء المحسوسة، فهي ليست موضوع العلم المطلوب له، وإنما يقصد إلى تحديد الماهية الكلية للشيء، ونتيجة لذلك تغيرت طبيعة الحدود المذكورة في كتب العلوم الشرعية وتحولت إلى تجريدات ذهنية لا يستفيد الناظر فيها تصور الحقيقة الشرعية إن لم يكن عالمًا بها من قبل.

وقد بيَّن الرصاع أن الحقيقة المقصودة بالتحديد ليست هي الحقيقة الحسية حين قال: «الحقيقة المحدودة ليست هي الحقيقة الخارجية»[1]، وقد نص بعض الأصوليين على أن الجانب المشخص من الحقائق لا يحد؛ لأن الحد غايته أن يبين الماهية، والماهية لا تتقوم إلا بذاتياتها لا بأشخاصها[2]، فأصبحت الحدود المذكورة في الفقه وأصوله وغيرهما تعبر عن تجريدات ذهنية بعيدة كل البعد عن الواقع.

وبناءً على تحول القصد في تحديد العلوم الشرعية إلى بيان الماهية الكلية لكل حقيقة فقد نتجت عدة نتائج، منها: أصبح من عيوب الحد أن تذكر فيه أمور حسية، فزيفوا كثيرًا من الحدود التي ذكر فيها شيء محسوس، ولهذا لما ذكر ابن الحاجب بدل حد النكاح أركانه – التي هي أجزاء ماهية النكاح عندهم – فقال: «النكاح أركان: الصيغة، والولي، والزوج والزوجة، والصداق»[3]، انتقده من جاء بعده لأجل أنه ذكر أمورًا محسوسة في حقيقة النكاح، وفي هذا يقول الأُبي[4]: «رُد عليه بأن الأجزاء التي يكتفى بذكرها عن الحد إنما هي الأجزاء العقلية التي يصح حمل كل واحد منها

(١) شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ٣٣٠).
(٢) انظر: التلويح إلى شرح حقائق التنقيح، للتفتازاني (١/ ٦٩).
(٣) انظر: إكمال إكمال المعلم، للأبي (٥/ ٤).
(٤) هو محمد بن خَلْفَة الأبي المالكي، عالم بالحديث، من أهل تونس، وله شرح على صحيح مسلم، توفي سنة ٨٢٧هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ١١٥).

على الحقيقة، كالحيوانية والناطقية بالنسبة إلى الإنسان، وأما الأجزاء الحسية كالماء والطين والحجر بالنسبة للبيت فإنه لا يكفي ذكرها؛ إذ لا يصح حمل كل واحد منها على البيت، فلا يقال: البيت حجر، ويقال: الإنسان حيوان»[(١)].

الأثر السابع: تحول كثير من الأمور التي كانت تعتبر أركانًا في الحقائق الشرعية إلى شروط خارجة عن الحقيقة، وأضحى من المعيب أن تذكر في حدودها، ومن الأمثلة على ذلك ما نقد به ابن عرفة الغزالي حين ذكر أمورًا حسية في الطلاق إذ قال: «لا بد للطلاق من: أهل، ومحل، ولفظ، وقصد إلى اللفظ، وولاية على المحل، فهذه خمسة أركان»[(٢)]، فقرر ابن عرفة أن هذه الأمور ليست أركانًا؛ لأنها ليست داخلة في حقيقة الطلاق الكلية، إذ حقيقة الطلاق بناءً على مقتضى القواعد المنطقية كما ذكرها ابن عرفة: «صفة حكمية ترفع حلية متعة الزوج بزوجته موجبًا تكررها مرتين للحر ومرة لذي رق حرمتها عليه قبل زوج»[(٣)].

وأما ما ذكره الغزالي وغيره من أركان الطلاق فهي شروط له وليست أركانًا لعدم دخولها في ماهية الطلاق، وقد نقل الرصاع عن ابن عرفة أنه قال - تعليقًا على ما ذكره الغزالي: «وذلك مردود، لأنها خارجة عن حقيقته، وكل خارج عن حقيقة الشيء غير ركن فيه»[(٤)]، ومقتضى هذا أن يكون كل ما ذكره الغزالي وغيره في أركان: الإيلاء، والظهار، والرضاع، والأضحية، والرجعة، والقرض، والمساقاة، والإجارة، والجعالة، والوقف، كل هذه الأركان تتحول إلى شروط؛ لأنها غير داخلة في الماهية الكلية لهذه الحقائق[(٥)].

(١) إكمال إكمال المعلم، للأبي (٥/ ٤). وانظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (١/ ٢٣٥).

(٢) الوسيط في المذهب، للغزالي (٥/ ٣٧٢).

(٣) حدود ابن عرفة مع شرح الرصاع (١/ ٢٧١).

(٤) شرح حدود ابن عرفة (١/ ٢٧٨).

(٥) انظر: شرح حدود ابن عرفة، للرصاع (٢/ ٦٦٢،٥٦٤).

ومما نتج عن هذا أيضًا ما ذكره بعض الحنفية من أن تكبيرة الإحرام ليست ركنًا في الصلاة؛ لأنها ليست داخلة في حقيقتها[1]، ومما نتج أيضًا ما ذكره بعض الفقهاء من أن الإحرام ليس ركنًا في الحج؛ لأنه ليس داخلًا في ماهية الحج[2].

ومن نتائج ذلك ما استشكله بعض الفقهاء من القول بصحة صلاة المدرك للإمام في الركوع مع أنه لم يفعل ما هو ذاتي من ماهية الصلاة وهو قراءة الفاتحة، فكيف تصح ماهية الصلاة مع فقدان وصف ذاتي، والماهية لا تبقى إذا زال شيء من أوصافها الذاتية.

ونتج من هذا كله الخطأ في حقيقة شروط الحقائق الشرعية، فقد أصبح مفهوم الشرط هو: ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته[3]، ومعنى هذا المفهوم: أن الشرط إذا انعدم تنعدم الحقيقة، ولكن إذا وجد لا يلزم أن توجد العبادة، فالوضوء إذا انعدم انعدمت الصلاة، ولكن إذا وجد الوضوء لا يلزم أن توجد الصلاة.

ومن نتائج ذلك أن أصبح من المعيب أن يقال: العمل شرط في حقيقة الإيمان، وأضحى من يستعمل هذه العبارة موافقًا للمرجئة في قولهم بأن العمل غير داخل في مسمى الإيمان، مع أن القول بأن العمل شرط في الإيمان مستعمل عند عدد من العلماء المحققين لمذهب السلف في الإيمان، ومن هؤلاء ابن تيمية، فإنه نص على أن العمل شرط في الإيمان[4]، ومعنى الشرط في كلامه هنا هو: كل ما لا تصح الحقيقة الشرعية إلا به.

---

(١) انظر: إعانة الطالبين، للدمياطي (١/ ١٣٠).

(٢) انظر: مواهب الجليل، للمغربي (٢/ ١٨).

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير، لابن النجار (١/ ٤٥٢).

(٤) انظر: الصارم المسلول، لابن تيمية (٣/ ٩٧٤).

وهؤلاء إنما فرَّقوا بين الشرط والركن بذلك التفريق حتى يحققوا مقتضى القواعد المنطقية في التفريق بين الوصف الذاتي والعرضي، فإن الوصف الذاتي عند المناطقة هو الداخل في الماهية، والعرضي هو الخارج عنها، فأراد هؤلاء أن يطبقوا هذا التفريق على الحقائق الشرعية فجعلوا شرط العبادة خارجًا عن الماهية والركن داخلًا في حقيقة العبادة.

وهذا التفريق غير منضبط لا على القواعد الشرعية ولا على القواعد المنطقية، أما عدم انضباطه مع القواعد الشرعية فمن جهة أن حد الشرط بكونه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، يدخل فيه ركن الحقيقة الشرعية، فإن حكم الركن في الصلاة مثلًا منطبق على ما ذكر فهو إذا انعدم تنعدم حقيقة الصلاة الشرعية، وإذا وجد منفردًا لا يلزم أن توجد حقيقة الصلاة، فالركوع إذا انعدم تنعدم الصلاة، ولكن إذا وجد منفردًا لا يلزم أن توجد الصلاة، فاضطر بعضهم أن يزيد قيدًا آخر وهو: وكان خارجًا عن الماهية، فأصبح الفرق بين الشرط والركن هو أن أحدهما داخل في الماهية والآخر خارج عنها.

وأما عدم انضباطه مع قواعد المنطق، فبيانه: أن الضابط المعتبر في الوصف الذاتي للحقيقة هو أنه الوصف الذي لا تكون حقيقة الشيء إلا به، ومتى ما انتفى ذلك الوصف انتفت حقيقة الشيء، وهذا معنى قولهم داخل في ماهية الشيء، كما سبق شرحه، فإذا أردنا أن نطبق هذا الضابط في الحقائق الشرعية فإنه لا فرق بين الشرط والركن إذن؛ لأن كلًّا منهما لا تكون الحقيقة الشرعية إلا به، وذلك أنه بانتفاء أحدهما تنتفي العبادة.

ومما ينبغي أن ينبه عليه في هذا الموطن أن الاعتراض هنا إنما هو على التفريق بين الشرط والركن بناءً على مقتضى القواعد المنطقية، وأما إذا فرق بينهما على جهة الاصطلاح المحض فليس محل البحث هنا.

الأثر الثامن: لم تعد الحدود المذكورة للحقائق الشرعية حدودًا لما هو صحيح شرعًا، وإنما هو لمطلق الماهية المكونة من الأركان في زعمهم، فالحد الذي تذكر فيه أركان الحقيقة مطلقًا هو الحد المعتبر، فأصبح الحد المذكور يشمل الحقيقة الصحيحة والفاسدة، ومن الأمثلة على ذلك الحد الذي ذكره ابن عرفة للنكاح فقد قال فيه: «النكَاحُ عقد عَلَى مجَرَّدِ متعة التلذذ بِآدَمِيةٍ، غيرِ موجِبٍ قيمتها بِبيِّنة قبله، غير عالِم عاقدها حرمتها إنْ حرَّمها الكتاب على المشهورِ أو الإِجماع على الآخر»[1]، فقد ذكر بعض شراحه أنه أراد ماهية النكاح المطلقة التي تشمل الحقيقة الصحيحة والفاسدة.

(١) حدود ابن عرفة مع شرح الرصاع (١/ ٢٥٣)، وانظر: نفس المرجع (٢/ ٤٧٦، ٥٣٠، ٥٦٨).

المبحث الثالث

تأثير الحد من جهة مصطلحاته

ومن الطرق التي يمكن للحد الأرسطي أن يؤثِّر بها في الحقائق الشرعية: التأثير من جهة مصطلحاته وألفاظه الخاصة به، ومن تلك المصطلحات مصطلح الحد نفسه، ومصطلح الماهية، ومصطلح النوع والجنس، والفصل والخاصة والصفات الذاتية والعرضية، وهذه المصطلحات لها معان خاصة بها، فلما شاع استعمالها في العلوم الإسلامية أضحت تلك المعاني هي المتبادرة إلى الذهن عند ذكر لفظها، ففهمت الحقائق الشرعية بناءً على مقتضى تلك المعاني.

ولن نذكر هنا كل تلك المصطلحات المتعلقة بالحد، وإنما سنقتصر على أظهرها وأوسعها انتشارًا، وهي أربعة مصطلحات: الحد، والماهية، والنوع، والجنس، وسنذكر في كل منها معناه في المنطق، ومعناه في اللغة العربية وكلام علماء العلوم الشرعية، حتى يتبين الفرق بين كلا المعنيين.

المصطلح الأول: لفظ الحد، وقد سبق في ثنايا البحث ذكر معنى هذا اللفظ في المنطق، وهو أن الحد هو: بيان ماهية الشيء الكلية بصفاته الذاتية، وقد استعمل هذا اللفظ عند أئمة العلوم الإسلامية المتقدمين في مواطن متعددة، ولكنه على غير المعنى المقرر في المنطق، فجاء المتأخرون فاعتبروا المعنى المنطقي له في فهم كلام الأئمة وشرحه.

ومن الأمثلة على ذلك: ما قرره بعض المتأخرين من الحنفية، وهو بهاء الدين

زاده[1] في معنى قول أبي حنيفة في حق الله تعالى: «لا حدَّ له ولا ضدَّ له ولا ندَّ له ولا مثلَ له»، قال: «أما أنه لا حدَّ له، فإن الحد ما تركب من الجنس والفصل، والواجب لا جنس له ولا فصل، فلا حد»[2]، فقد فسر قول أبي حنيفة بناءً على المعنى المنطقي للفظة الحد، ولا شك أن هذا غير مقصود لأبي حنيفة ولا لمن كان في زمنه بلفظ الحد، وإنما كان يذكر قوله في مسألة مشهورة في صفات الله تعالى في ذلك الزمن، وقد اختلفت عبارات الأئمة في هذه المسألة - أعني إثبات الحد ونفيه - على قولين: منهم من كان يثبت الحد لله تعالى، ويقول: الله مستوٍ على عرشه بحد، وقد روي هذا القول عن عدد من السلف، ومنهم من ينفيه، ويقول: الله تعالى مستوٍ على عرشه بلا حد، وهو مروي أيضًا عن عدد منهم.

والحق أنه لا تعارض بين القولين؛ لأن الحد يطلق ويراد به أحد معنيين، وهما: الأول: الإحاطة بالشيء علمًا، وعليه يحمل قول من نفى الحد عن الله تعالى لأنه لا أحد يحيط به علمًا، والثاني: تميز الشيء عن غيره وانفصاله عنه، وعليه يحمل قول من أثبت الحد لله تعالى؛ لأنه تعالى ليس بمختلط بعباده ولا حالًّا فيهم، وفي بيان هذين المعنيين يقول شارح الطحاوية: «ومن المعلوم أن الحد يقال على ما ينفصل به الشيء ويتميز به عن غيره، والله تعالى غير حال في خلقه ولا قائم بهم، بل هو القيوم القائم بنفسه، المقيم لما سواه، فالحد بهذا المعنى لا يجوز أن يكون فيه منازعة في نفس الأمر أصلًا، فإنه ليس وراء نفيه إلا نفي وجود الرب ونفي حقيقته، وأما الحد بمعنى العلم والقول وهو أن يحده العباد، فهذا منتفٍ بلا منازعة بين أهل السنة»[3].

(١) هو محمد بن بهاء الدين بن لطف الله الحنفي، صنف كتبًا منها: شرح الأسماء الحسنى، ورسائل في التصوف، توفي سنة ٩٥٢هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٦٠).

(٢) القول الفصل شرح الفقه الأكبر، لبهاء الدين زاده ص(١٢٦).

(٣) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز (١/ ٢٤٠).

والمقصود هنا أن السلف حين استعملوا لفظ الحد لم يكن المعنى المنطقي مقصودًا لهم، ولم يخطر ببالهم.

ومن الأمثلة على ذلك: ما ذكره بعض الباحثين من أن ابن المبرد كان متأثرًا بالمنطق؛ لأنه استعمل لفظ الحد في التعبير عن التعريف[1] وهذا غير صحيح؛ لأن استعمال لفظ الحد ليس من خصائص أهل المنطق بل هو لفظ مستعمل عن أهل العربية بكثرة والذي يعتبر من خصائصهم هو الزعم بأن الحد لا يكون إلا ببيان الحقيقة الكلية وابن المبرد لم يقل بذلك.

المصطلح الثاني: لفظ الماهية، وهذا المصطلح من المصطلحات التي شاع استعمالها جدًّا في الكتب المتأخرة، وهو في أصله مشتق من لفظة (ما هو)، وأصل الاشتقاق ماهوية، ولكن حذفت الواو تخفيفًا، فقيل فيه: ماهية، وقيل أصله: مائية، وقلبت الهمزة هاءً لأن الهمزة كثيرًا ما تقلب إلى الهاء، والماهية في عرف المناطقة: ما يجاب به عن السؤال بما هو، وعليه فالماهية هي: ما يكون به الشيء هو هو، وما يكون به الشيء هو هو هي الأمور الذاتية له؛ لأن هذا هو الذي يجاب به عن السؤال بما هو، ولهذا قال الجرجاني: «الماهية: تطلق غالبًا على الأمر المتعقَّل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق مع قطع النظر عن الوجود الخارجي، والأمر المتعقل، من حيث إنه مقول في جواب ما هو، يسمى: ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى: حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار: هوية، ومن حيث حمل اللوازم له: ذاتًا، ومن حيث يستنبط من اللفظ: مدلولًا، ومن حيث إنه محل الحوادث: جوهرًا»[2].

وهذا اللفظ وغيره من الألفاظ المنطقية كلفظ الهوية والهيولى، ليست ألفاظًا

---

(١) انظر: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة، لعباس أحيلة ص(٣٣١).

(٢) التعريفات، للجرجاني ص(١٩٥).

عربية، وإنما هي ألفاظ مولدة[1]، فالعرب والمسلمون قبل أن تشيع فيهم العلوم اليونانية لم تكن هذه الألفاظ مستعملة عندهم، فلم يرتبوا عليها شيئًا من علومهم وأحكامهم، وهذا يعني أنه لا يصح أن تحمل أقوالهم على معاني هذه الألفاظ.

أما بعد ترجمة التراث اليوناني فلم يكن استعمالها كثيرًا في العصور الأولى، ولم يذكر استعمالها إلا عن عدد قليل، بل إن أكثر ما نقل استعماله هو لفظ المائية لا الماهية، فقد روي استعماله عن أبي حنيفة وحفص الفرد وضرار بن عمرو وهشام بن الحكم أنهم قالوا: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو[2].

مع أن الصحيح أن أبا حنيفة لم يصح نقل استعمال هذا اللفظ عنه كما حققه بعض الحنفية، وأما من روي عنه استعمال هذه اللفظة فإنه لم يكن يقصد بها ما يقصد المناطقة، بل كانوا يقصدون بقولهم: إن لله تعالى مائية لا يعلمها إلا هو، أي: أن الله تعالى يعلم نفسه لا بدليل ولا بخبر، كما ذكر ذلك أبو القاسم الكعبي وابن النوبختي[3]، وقد نقل تفسيرهما النسفي فقال: «ذكر أبو محمد النوبختي في كتاب الآراء والديانات أن تفسير هذا القول لم يحك إلا عن ضرار، فإنهم زعموا أن معنى ذلك أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، وذكر الكعبي في المقالات، بعدما حكى هذه المقالة عن أبي حنيفة وكثير من أصحابه، فقال: وليس يريد هؤلاء من ذكر المائية إلا أنه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا بخبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر، قالوا: فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده، ليس أن هناك مائية.....»[4].

(١) انظر: تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ١٦٢).

(٢) انظر: تبصرة الأدلة، للنسفي (١/ ١٦١).

(٣) هو أبو محمد، الحسن بن موسى النوبختي، شيعي متفلسف، صاحب تصانيف ومنها: كتاب الآراء والديانات. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٥/ ٣٢٧).

(٤) المرجع السابق، (١/ ١٦٢).

وأما في العصور المتأخرة فقد استقر المعنى المنطقي لهذه الكلمة في الكتب الشرعية، وأصبح فهمه من ضروريات فهمها، ولهذا لما ذكر ابن عقيل الألفاظ التي يحتاج إلى معرفتها في أصول الفقه ذكر لفظ الماهية وقرر فيه المعنى المنطقي[1].

المصطلح الثالث والرابع: لفظ الجنس والنوع، وهذان المصطلحان من المصطلحات التي وقع الاشتراك في استعمالها بين أهل العربية والعلوم الإسلامية وبين أهل المنطق، ولكن مع الافتراق في معناهما، فمعنى الجنس والنوع عند المناطقة غير معناهما عند العرب والأئمة.

فمعنى الجنس في المنطق: اللفظ الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو، ومعنى هذا المفهوم: أن اللفظ لا يسمى جنسًا إلا إذا دل على أشياء كثيرة مختلفة في حقيقتها، مثل لفظ الجسم، فإنه يدل على كل الموجودات من الجمادات والحيوانات والنباتات، وهي مختلفة في حقائقها، ومثل لفظ الحيوان، فإنه يصدق على أصناف كثيرة من الحيوانات من الطيور والزواحف وما يعيش في البحر والبر.

وأما النوع فالمراد به في المنطق: اللفظ الكلي المقول على كثيرين متفقين في الحقائق في جواب ما هو؟ ومعنى هذا المفهوم: أن اللفظ لا يسمى نوعًا إلا إذا دل على أشياء كثيرة متفقة في حقيقتها، مثل لفظ: الإنسان فإنه يدل عليها: زيد وعمرو وخالد، وهي أشياء متفقة في حقيقتها.

وبهذا يظهر الفرق بين الجنس والنوع في المنطق، فالجنس يدل على أشياء لا يدل عليها النوع، والنوع يدل على أشياء لا يدل عليها الجنس، فكل واحد منهما له معنىً خاص به.

(١) انظر: الواضح في أصول الفقه، لابن عقيل (١/ ١٥٢).

وأما معنى هاتين اللفظتين في العربية فهو متحد، ودلالتهما متقاربة جدًّا، فإن كلًّا منهما يدل على الجماعة من الشيء، وفي هذا يقول ثعلب[1]: «الجنس: كل ضرب من الشيء ومن الناس والطير، ومن حدود النحو والعروض والأشياء: جملة، والجميع أجناس»[2]، وقال الليث[3] في معنى النوع: «النوع والأنواع جماعة، وهو كل ضرب من الشيء، وكل صنف من الثياب والثمار وغير ذلك، حتى الكلام»[4].

ويظهر من هذا أن النوع والجنس متحدان في المعنى، فكلاهما يدل على الجماعة والضرب من الشيء سواء كانا متفقين في الحقيقة أو مختلفين، إلا أن بعض أئمة العربية ذكر أن النوع أخص من الجنس في دلالته، فالناس جنس والإبل جنس والتمر جنس، ولكن العرب نوع من الجنس، والبرني نوع من جنس التمر[5].

وقد استعمل أئمة الشريعة هذين اللفظين بمعناهما في اللغة، ورتبوا أحكامهم على ذلك، وفي هذا يقول السمرقندي عن أهل الشريعة: «الجِنس أعلى من النَّوْعِ اصْطلاحًا، وتسمية الإِنسان جنسًا والرجل نوعًا على لسان أهْلِ الشرعِ واصطلاحِهِم؛ لأَنهمْ لا يعتبِرون التفاوت بين الذاتي والعرضي الذي اعتبره الفلاسفة......... ولم يلتفتوا إلى استبعادهم ذكر كلمة كل في الحدود، بأنها لإحاطة الأفراد، والتعريف للحقيقة لا للأفراد، ولا إلى استنكارهم كون الرجل نوعًا للإنسان، بأن الإنسان نوع الأنواع؛ إذ ليس بعده نوع عندهم، فحكموا تارة على الرجل والمرأة باختلاف الجنس،

(١) هو أحمد بن يحيى بن يزيد الشيباني، ولد سنة ٢٠٠هـ من أئمة اللغة والنحو، توفي سنة ٢٩١هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٤/ ٥).

(٢) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (١٠/ ٣١٢).

(٣) هو الليث بن نصر، صاحب الخليل بن أحمد، من أئمة اللغة المتقدمين. انظر: معجم الأدباء، لياقوت الحموي (٥/ ٢٢٥٣).

(٤) انظر: تهذيب اللغة، للأزهري (٣/ ١٣٩).

(٥) انظر: لسان العرب، لابن منظور (٢/ ٣٨٣).

نظرًا إلى فحش التفاوت بينهما في المقاصد والأحكام، فقالوا: لو اشترى عبدًا فظهر أنه أمة لا ينعقد البيع، بخلاف البهائم مع أن اختلاف النوع لا يمنع الانعقاد، وحكموا تارة بكونهما نوعي الإنسان، نظرًا إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة»[1].

وحاصل معنى الجنس عند الفقهاء أنه اللفظ المقول على كثيرين متفقين أو متقاربين في الأحكام، فالمعتبر في اتحاد الجنس واختلافه هو اتفاق الأحكام واختلافها، وفي هذا يقول ابن الهمام[2]: «ليس الجنس في الفقه إلا المقول على كثيرين لا يتفاوت الغَرَض منها فاحشًا، فالجنسان: ما تفاوت الغَرَض منهما فاحشًا بلا نظر إلى الذاتي»[3]. وقال البابرتي[4]: «اعلَمْ أنَّ الذكر والأنثَى قد يكونان جنسين لفحْشِ التفاوت بينهما، وقَدْ يكونان جنسًا واحدًا لقلَّته، فالغلام والجارية جنسان؛ لأن الغلام يصلح لخدمة خارج البيت، كالتجارة والزراعة وغيرهما، والجارِية لِخدمة داخلِ البيت، كالاسْتفراشِ والاسْتيلاد اللَّذَيْنِ لم يصلح لهما الغلام بِالكلية، والكبش والنعجة جنس واحد؛ لأنَّ الغرض الكلي مِن الحيواناتِ الأكل والركوب والحمل، والذكر والأنثى فِي ذلك سواءٌ، فالمعْتبر فِي اختلاف الجِنسِ واتحاده تفاوت الأَغْراضِ دون الأصلِ»[5].

ومعنى هذا الكلام أن الأشياء المتنوعة إذا اشتركت في الحكم أو الفائدة فإنها

---

(١) كشف الأسرار، للبخاري (١/ ٢٥٢،٢٥١).

(٢) هو محمد بن عبد الواحد الحنفي، المعروف بابن الهمام، عالم بالفقه والتفسير واللغة والحساب، من كتبه: شرح فتح القدير في شرح الهداية، توفي سنة ٨٦١هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٦/ ٢٥٥).

(٣) شرح فتح القدير، لابن الهمام (٦/ ٦٧).

(٤) هو محمد بن محمد بن محمود البابرتي، من علماء الحنفية المتأخرين، له من المصنفات: شرح أصول البزدوي، توفي سنة ٧٨٦هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٧/ ٤٢).

(٥) العناية شرح الهداية، للبابرتي، مع شرح فتح القدير، لابن الهمام (٦/ ٦٦).

تدخل في جنس واحد، وتدخل تحت لفظ واحد في التعبير عنها، من غير التفات إلى اعتبارات المناطقة في تحديد الجنس والنوع.

ويقول أبو الوليد الباجي في شرح معنى الجنس عند المالكية: «الجنس عندنا فِي هذا البابِ ما انفرد بِالمنفعة المقصودة منه، فإِذَا اختلف الشيئان فِي المنفعة المقصودة منهما كانا جنسين مختلفين، وإِنْ سميا بِاسمٍ واحد»[1].

ومن يتأمل كلام الفقهاء وصنيعهم من كل المذاهب يجد أن معنى الجنس عندهم موافق لأصل معناه في اللغة، فكل شيئين أو أكثر اشتركا في وصف أو حكم واحد فهو جنس، ولم يلاحظوا الاتفاق والاختلاف فيما هو ذاتي أو عرضي كما هو الحال عند المناطقة، ولهذا خطَّأوا من حمل كلام الفقهاء في الجنس على معناه عند المناطقة، ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره بعض شراح كتاب **بداية المبتدئ** في قوله: «ومن وكّل رجلًا بشراء شيء فلا بد من تسمية جنسه وصفته»[2]، وقد ذكر ابن الهمام أقوالهم فقال: «قال صاحب **العناية**: فيحتاج إلى تعريف الجنس والنوع، فقيل: الجنس: هو ما يدخل تحته أنواع متغايرة، والنوع: اسم لأحد ما يدخل تحت اسم فوقه، وذكر في **الفوائد الظهيرية** محالًا إلى أهل المنطق: الجنس اسم دال على كثيرين مختلفين بالنوع، والنوع: اسم دال على كثيرين مختلفين بالشخص - ثم انتقد ابن الهمام هذا الصنيع فقال - : لا يذهب على ذي فطرة سليمة أنه لم يأت بشيء يعرف بِه ما هو المراد بالْجنسِ والنوع ههنا؛ لأن الذي ذكره أولًا لا حاصل له، بل هو أمر مبهم تناول لأمور كثيرة غير مرادة بالجنس والنوع ههنا قطعًا، والذي ذكره ثانيًا - أي: الجنس عند المناطقة - لا يطابق مراد الفقهاء ويشهد بذلك قطعًا ما ذكروه من أمْثلة الجنس والنوع.....»[3].

---

(١) المنتقى شرح الموطأ، للباجي (٣/ ٣٥٨).

(٢) بداية المبتدئ، للمرغيناني، مع شرح فتح القدير، لابن الهمام (٧/ ٢٥).

(٣) شرح فتح القدير، لابن الهمام (٧/ ٢٥).

وقد حاول بعض المتأخرين من الحنفية أن يحاكي المناطقة في التفريق بين الجنس والنوع فقال في تعريف الجنس في عرف الأصوليين: «كلي مقول على كثيرين مختلفين بالأغراض، كالإنسان، فإن تحته رجلًا وامرأة، والغرض من خلقة الرجل كونه نبيًّا وإمامًا شاهدًا في الحدود والقصاص، ومقيمًا للجمعة والأعياد ونحوه، والغرض من خلقة المرأة كونها مستفرشة آتية بالولد مدبرة لحوائج البيت وغير ذلك»(1)، وقال في النوع: «النوع في عرف الأصوليين كلي مقول على كثيرين متفقين بالأغراض كالرجل والمرأة»(2)، ثم ذكر سبب الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء وبين المناطقة، فقال: «ومنشأ الاختلاف بينهم أن الأصوليين إنما يبحثون عن الأغراض دون الحقائق، والمنطقيين يبحثون عن الحقائق دون الأغراض»(3).

ولا شك أن هذا التفريق اتُّبعت فيه طريقة المناطقة في مفهوم الجنس والنوع، وإلا فالفقهاء لم يعتبروا في الجنس الاختلاف بين أفراده أصلًا، وإنما المعتبر فيه عندهم الاتفاق، والغريب أن من قرر هذا التفريق من متأخري الحنفية يقرر أن معنى الجنس عند المتقدمين من أئمة المذهب غير ما قاله، ففي كشاف اصطلاحات الفنون: «الجنس عند أبي يوسف هو المقول على كثيرين متفقين بالأحكام، وعند محمد هو المقول على كثيرين متفقين بالمقاصد، أي: المنافع والأغراض، وعند أبي حنيفة هو المقول على كثيرين صورة ومعنى»(4)، وهذا إقرار منهم بأن الجنس يقال على الاتفاق لا على الاختلاف كما ذكره بعضهم.

فتحصل مما سبق أن حقيقة الجنس والنوع عند الفقهاء مختلفة تمامًا عن حقيقتهما

---

(١) دستور العلماء، للأحمد نكري (١/ ٢٨٣)، وانظر: كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٣١٧).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٢٩٢).

(٣) المرجع السابق (١/ ٢٨٣).

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون، للتهانوي (١/ ٣١٩).

عند المناطقة، وهذا يوجب عدم صحة استعمال الحقيقة المنطقية في فهم مرادات الفقهاء وتقريراتهم.

المبحث الرابع

تأثير الحد من جهة أصوله الفلسفية

ومن الطرق التي يمكن أن يؤثر بها الحد الأرسطي التأثير من جهة أصوله الفلسفية التي بني عليها، وقد سبق أن الحد الأرسطي قائم على أربعة أصول، وهي: القول بوجود الكليات في الخارج، والتفريق بين الوجود والماهية، والقول بالقوانين الفطرية، والقول بانقسام الوجود إلى وجود بالقوة ووجود بالفعل، وقد سبق ذكر بعض المسائل المتعلقة بهذه الأصول في البحث المعقود لها.

وما سنذكره هنا من الآثار هي الآثار المتعلقة بالقول بوجود الكليات في الخارج، والسبب في ذلك أن هذا الأصل هو أشهر الأصول وأكثرها تأثيرًا في حقيقة الحد، وهو ألصق الأصول به، فلا يكاد يذكر الحد الأرسطي إلا ويذكر معه هذا الأصل؛ لأن الحد في أصله بيان للماهية الكلية للأشياء؛ كما سبق بيانه.

وهذا الأصل قد ارتبطت به مسائل كثيرة في علوم متنوعة كعلم العقيدة وأصول الفقه والفقه ونحوها، وهذا ما يفسر كثرة ذكر ابن تيمية له في أكثر كتبه، بل قد ألَّف كتابًا خاصًّا في مسألة الكليات، وهذا يدل على خطر اعتبار هذا الأصل في الحقائق العلمية والشرعية.

ومما ينبغي أن ينبه عليه - قبل ذكر أفراد المسائل التي تعلق بها التأثر - أن يُذكر المراد بالتأثر بأصول الحد هنا، والمراد بتأثير تلك الأصول يشمل أمرين:

الأول: أن يعتمد بعض العلماء على بعضها في إنشاء وبناء أقواله، وهذه الصورة ظاهرة في التأثر.

الثاني: أن يعتمد بعض العلماء على بعض تلك الأصول في تخريج أقواله وتبرير القول بها، وهذا النوع من التأثر يظهر في الأقوال القديمة التي خرجت قبل شيوع القواعد المنطقية في العلوم، فيكون القول المعين مقررًا من قبل، لكن تستغل تلك الأصول في بيان صحته، وهذا النوع له أمثلة متعددة سيأتي ذكرها.

وفيما يلي خمس مسائل وقع فيها التأثر بذلك الأصل:

***

المسألة الأولى
نفي صفات الله تعالى لأجل شبهة التركيب

اتفق الفلاسفة والمتكلمون على عدم إثبات الصفات التي أثبتها الله تعالى لنفسه إما كلها أو بعضها، وقد تنوعت مآخذهم ومستنداتهم التي اعتمدوا عليها في نفيهم تلك الصفات، وترجع أدلتهم إلى ثلاثة أدلة كلية، هي[1]:

الدليل الأول: دليل الحدوث، والمراد به الاستدلال بقيام الصفات الحادثة على حدوث الموصوف، ومن ثم نفي قيام الصفات بالله تعالى.

والدليل الثاني: دليل الاختصاص، والمراد به: الاستدلال بالاختصاص ببعض الصفات على إمكان المختص أو حدوثه.

والدليل الثالث: دليل التركيب. والمراد به: الاستدلال بقيام الصفات بالموصوف على كونه مفتقرًا إلى صفاته أو إلى المركِّب، والافتقار يدل على الحدوث.

والذي يهمنا هنا من تلك الأدلة هو دليل التركيب، فهو الدليل الذي له علاقة بالأصول الفلسفية للحد الأرسطي وقواعده، ولهذا كان أكثر المعتمدين عليه هم الفلاسفة الإسلاميون كما سيأتي.

وتظهر العلاقة بين شبهة التركيب وبين الحد الأرسطي أن الحد الأرسطي قائم على أن الشيء مركب من صفاته العامة والخاصة، فكل حقيقة محدودة فهي مركبة

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (٤/ ٢٧٢) و (٧/ ١٤١).

عند المناطقة، وذلك أن المناطقة افترضوا أنه ما من شيء إلا وهو مركب من ماهية ووجود، فالحد يتعامل مع الأشياء على أنها مركبة من أوصافها إذن، وشبهة التركيب قائمة على هذه الأفكار أيضًا، ولهذا حاول الفلاسفة أن ينفوا جميع هذه الأفكار عن الخالق سبحانه؛ لأنها في نظرهم تستلزم الافتقار والاحتياج.

وحاصل هذا الدليل: أن إثبات الصفات لله تعالى يوجب أن تكون حقيقة الله مركبةً منها، بمعنى أن حقيقة الله تعالى تكون مركبة من اليد والقدم والرحمة والقدرة ونحو ذلك من الصفات، وكل مركب مفتقر إلى غيره، إما إلى المركِّب له، وإما إلى الأجزاء التي تركَّب منها، والافتقار يناقض القدم، والنتيجة الضرورية أن إثبات الصفات لله تعالى ممتنع.

ويظهر من هذا التقرير أن دليل التركيب مبني على مقدمتين أصليتين، وهما:

المقدمة الأولى: أن قيام الصفات بالشيء يستلزم التركيب.

والمقدمة الثانية: أن التركيب يستلزم الافتقار والاحتياج.

وبناءً على هذا فقد قرر الفلاسفة أن وجود الله تعالى وجود بسيط، ومعنى البساطة هنا: هو عدم الاتصاف بأي صفة، بل هو الوحدة من كل وجه، وفي بيان أن وجود الله تعالى بسيط عقد ابن سينا فصلًا في بعض كتبه قال فيه: «فصل في بساطة الواجب» - ثم قال: «نقول: إن واجب الوجود لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيُقوّم منها واجب الوجود، لا أجزاء الكمية ولا أجزاء الحد........ فقد اتضح من هذا أن واجب الوجود ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة جسم»[1].

وبهذا فسروا التوحيد المثبت لله تعالى، يقول ابن سينا: «من المعلوم الواضح: أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في التوحيد، هو الإقرار بالصانع مُوحَّدًا، مقدسًا

(١) النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (١/ ٨٠).

عن الكم، والكيف، والأين، والمتى، والوضع، والتغير، حتى يصير الاعتقاد به أنه: ذات واحدة، لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع أو يكون لها جزء وجودي، كمي أو معنوي، ولا أمكن أن تكون خارجة عن العالم، ولا داخلة فيه، ولا حيث تصح الإشارة إليها أنها هنا، أو هناك»[1].

وترتب على هذا أن أرجعوا كل الصفات إلى الذات، فجعلوها عين الذات، ولم يثبتوا لأي صفة معنى يخصها، حتى لا يثبت - في زعمهم - التركيب الذي يستلزم الافتقار، وفي بيان هذا يقول الفارابي: «لا يجوز أن يكون لواجب الوجود لذاته أمر يجعله على صفة لم يكن عليها، فإنه يكون ناقصًا من تلك الجهة، فقد عرفت إرادة الواجب لذاته، وأنها علمه، وهي بعينها عنايته ورضاه»[2]، ويقول ابن سينا: «فصل: في تحقيق وحدانية الأول، بأن علمه لا يخالف قدرته، وإرادته، وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد»[3].

فتحصل أن الفلاسفة أنكروا صفات الله تعالى بناءً على أن إثباتها يستلزم التركيب، ولهذا أثبتوا لله تعالى وجودًا بسيطًا، وقد قرروا أن هذا الوجود البسيط لا يتحقق إلا بنفي عدة أنواع من التركيب والكثرة، فزعموا أن التوحد لذات البارئ لا يكون إلا بنفي خمسة أنواع من التركيب[4]، وهي:

النوع الأول: تركب الموجود وتكثره من الوجود والماهية، ومعنى هذا أن ذات الله تعالى ليست مركبة من الوجود والماهية.

(١) الرسالة الأضحوية، لابن سينا ص(٤٤).

(٢) عيون المسائل، للفارابي ص(٦).

(٣) النجاة في المنطق والإلهيات، لابن سينا (٢/ ٦٣).

(٤) انظر: تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(١٦٢)، وشرح الإشارات والتنبيهات، للطوسي (٣/ ٤٤)، ومجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٢٠٦).

النوع الثاني: تركب وتكثر عقلي من الجنس والفصل، ومعنى هذا أن ذات الله تعالى ليست مركبة من الجنس والفصل.

النوع الثالث: تركب من الذات الموصوفة والصفة القائمة بها، ومعنى هذا أن ذات الله تعالى ليست متصفة بصفات متعددة؛ لأن هذا يوجب التكثر المنافي للتوحد والبساطة.

النوع الرابع: تركب من الصورة والهيولى، ومعنى هذا أن الله تعالى لا يجوز أن يكون صورة في جسم ولا هيولى في جسم.

النوع الخامس: تركب وتكثر بالكمية، ومعنى هذا أنه لا يجوز أن تكون ذات الله تعالى مركبة من جواهر مفردة يمكن أن تنفصل بعضها عن بعض.

وهذه الحجة التي اعتمد عليها الفلاسفة في نفي صفات الله تعالى غير صحيحة، بل هي باطلة فاسدة، ويدل على بطلانها وفسادها عدة أمور:

الأمر الأول: أن هذه الحجة مكونة من أنواع من التركيب، وهي خمسة أنواع كما سبق، وهذه الأنواع لا تصلح للاعتماد عليها في نفي صفات الله تعالى وذلك لأمرين:

الأول: أن بعض تلك الأقسام باطل في نفسه، بمعنى أنه لا يمكن أن توجد في الخارج أصلًا.

والثاني: أن بعضها صحيح في نفسه، بمعنى أنه يمكن أن توجد في الخارج، ولكنه لا يصح أن يسمى تركيبًا.

وانقسام أنواع التركيب التي ذكروها إلى هذين الأمرين أشار إليه ابن تيمية في قوله: «والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعاني تركيبًا أمر

اصطلاحي، وهو إما أمر ذهني لا وجود له في الخارج، وإما أن يعود إلى صفات متعددة قائمة بالموصوف، وهذا حق»[1].

أما بالنسبة للأمر الأول وهو أن بعض تلك الأنواع لا يصح في نفسه، فالمراد به: أنهم ذكروا أنواعًا للتركيب ليس لها وجود حقيقي في الخارج، وإنما هو أمر تصوروه في أذهانهم، ومن تلك الأنواع: التركب من الوجود والماهية، فقد قرر الفلاسفة أن الموجودات الممكنة مركبة من الوجود والماهية، وأن كل موجود ممكن مفتقر في وجوده إلى ماهية يتحقق بها، كما سبق ذكره عنهم، ولهذا قالوا: إن الله تعالى له وجود بلا ماهية، وقد سبق إبطال التفريق بين الوجود والماهية، وبيان أصل الإشكال في ذلك، وهو عدم التفريق بين ما يقوم في الذهن وبين ما يتحقق في الخارج.

ولهذا حاول ابن رشد أن يتخلص من هذه التفرقة، وذكر أنها غير معروفة عن أرسطو، وإنما أحدثها ابن سينا من عند نفسه[2]، ولكنه لم يذكر دليلًا على هذا النفي، مع أن هذا التفريق لم يتفرد به ابن سينا فقط، بل قال به الفارابي وغيره.

ومن الأنواع التي ذكروها: تركب الماهية من الجنس والفصل، وحاصل كلامهم فيه أنه ما من ماهية إلا وهي مركبة من وصف عام يشملها وغيرها وهو الجنس، ومن وصف خاص يفصلها عن غيرها وهو الفصل، والبارئ سبحانه لا يمكن أن يكون كذلك، وقد سبق إبطال هذا النوع من التركيب المزعوم في مبحث سابق، وإثبات أنه لا يمكن أن يكون في الخارج وصف عام مشترك بين كل الموجودات.

وقد حاول ابن رشد أيضًا أن يتخلص من هذا النوع من التركيب، وذكر أنه من وضع ابن سينا، وأنه لم يكن معروفًا عند أرسطو، ولكنه لم يذكر دليلًا من كلام

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٢٠٦).

(٢) انظر: تهافت التهافت، لابن رشد ص(٣٣٦).

أرسطو يثبت قوله.

ومن تلك الأنواع التي ذكرها الفلاسفة تركب الجسم من الصورة والهيولى، ومن تلك الأنواع أيضًا تركب الجسم من الجواهر المفردة، وكل هذه التراكيب إنما هي تراكيب ذهنية لا وجود لها في الخارج، فالشيء في الخارج ليس إلا شيئًا واحدًا، فلا يوجد في السرير مثلًا شيء يقال له مادة وآخر يقال له هيولى، بل هو شيء واحد مكون من أخشاب على صفة معينة.

وأما بالنسبة للنوع الثاني وهو التركيب الصحيح في نفسه ولكن لا يصح أن يسمى تركيبًا لا في اللغة ولا في الشرع، فهو القول بتركيب الموصوف من صفاته، فهذا النوع موجود في الخارج، بمعنى أن كل ما في الخارج لا بد أن يكون موصوفًا بصفات ما، ولكن لا يصح تسمية الاتصاف بالصفات تركيبًا، وهو غير مستعمل لا في اللغة ولا في الشرع، بل هو اصطلاح محض، والاصطلاح المحض لا يصح أن يعتمد عليه في نفي الحقائق الخارجية؛ لأن الحقائق في الخارج تحدد بما هي عليه في نفسها لا بالاصطلاحات الحادثة.

فتحصل من هذا أن التركيب الذي نفى الفلاسفة اتصاف الله تعالى بالصفات من أجله إما أن يكون باطلًا في نفسه بحيث إنه لا يوجد في الخارج أصلًا، أو أنه صحيح في نفسه كما هو الحال في كون الشيء متصفًا بصفات معينة، ولكن هذا النوع لا يسمى تركيبًا، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يسلم أن إثبات الصفات لله تعالى يوجب أن يكون الله مفتقرًا ومحتاجًا إلى غيره أبدًا.

الأمر الثاني مما يدل على بطلان الاعتماد على شبهة التركيب في نفي صفات الله تعالى، هو أن الفلاسفة قد تناقضوا في قولهم، ويظهر تناقضهم من وجوه:

الوجه الأول: أنهم مع قولهم بأن الله تعالى موصوف بالوحدة المطلقة يصفون الله

تعالى بأنه عقل وعاقل ومعقول، وعاشق ومعشوق[1]، ومن المعلوم أن العقل غير العاقل وغير العاشق، وهذا يلزم منه أن تكون ذات الله تعالى مركبة، وهذا الوجه توارد النقاد لقولهم على ذكره لظهوره في إبطال قولهم، ومن ذلك ما قاله الغزالي في معرض نقضه لشبهة التركيب عند الفلاسفة: «ومع هذا فإنهم يقولون في الباريء تعالى: إنه مبدأ وأول وموجود وجوهر وواحد وقديم وباقٍ وعالم وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق ولذيذ ومتلذذ وجواد وخير محض، وزعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه، وهذا من العجائب»[2].

والوجه الثاني: مما يبين تناقضهم أنهم اتفقوا على أن الله تعالى عالم بالكليات، واتفقوا على أن العلم بالشيء عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم، واتفقوا على أن صور المعلومات موجودة في ذات الباريء تعالى، حتى ذكر ابن سينا: إن تلك الصور إذا كانت غير داخلة في الذات، بل كانت من لوازم الذات لم يلزم منها محال[3]، وإذا كان الأمر كذلك كانت ذات الله تعالى مؤثرة في تلك الصفة وقابلة لها[4]، وهذا يبطل التوحد المطلق الذي قرروه، وإذا كان إثبات هذه الأمور ليس تركيبًا، فإثبات الصفات ليس تركيبًا أيضًا.

الوجه الثالث: مما يدل على تناقضهم أنهم قالوا: إن الفلسفة هي التشبه بالإله على قدر الطاقة[5]، فإذا كان وجود الله تعالى وجودًا بسيطًا مطلقًا فكيف يمكن التشبه به،

(١) انظر: النجاة، لابن سينا (٢/ ٥٩).
(٢) تهافت الفلاسفة، للغزالي ص(١٦٤).
(٣) انظر: التعليقات، لابن سينا ص(٦١).
(٤) انظر: نهاية العقول، للرازي (١٩٩ - ب) بواسطة: الأصول التي بنى عليها المبتدعة أقوالهم في الصفات، لعطا صوفي (٣/ ٢٠٩).
(٥) انظر: رسائل الكندي الفلسفية (٢/ ١٧٢).

وفي ماذا يكون التشبه به؟!

وهذه الشبهة - أعني شبهة التركيب - كثيرة الذيول والتفاصيل، لأنه قد اعتمد عليها طوائف كثيرة مختلفة المآخذ، ولم يكن المقصود هنا ذكر كل تفاصيلها، وإنما المقصود ذكر علاقتها بالحد الأرسطي وبيان كيفية استدلال الفلاسفة بها لأجل اعتمادهم طريقة التحديد المنطقي.

***

المسألة الثانية
نفي القدر المشترك في الصفات بين الله تعالى وبين خلقه

المراد بالقدر المشترك: هو المعنى المشترك بين حقائق مختلفة إما على جهة التساوي في المعنى أو على جهة التفاضل فيه، ومعنى ذلك: أن ثمة أشياء مختلفة اشتركت في معنى عام يشملها كلها وينطبق عليها عند الإطلاق.

وهذا المعنى المشترك تدل عليه الألفاظ المتواطئة والمشككة، وهذه الألفاظ من الألفاظ المستعملة في المنطق، وتُذكر في قسمة دلالة اللفظ على معانيه، وذلك أن المناطقة يذكرون في دلالة اللفظ على معانيه عدة تقسيمات بحسب اختلاف الاعتبارات المأخوذة في كل تقسيم.

ومن تلك الاعتبارات دلالة اللفظ من جهة توحد معناه أو تعدده، ودلالة اللفظ من هذه الجهة لا تخلو من حالين[1]:

الحال الأول: أن يكون المعنى متعددًا، بمعنى أن اللفظ يدل على معان متعددة، واتفاق الأشياء التي تطلق عليها إنما هو في الإطلاق اللفظي فقط، ويطلق على هذا النوع: المشترك اللفظي.

والحال الثاني: أن يكون المعنى واحدًا.

فإن كان المعنى واحدًا فلا يخلو من حالين أيضًا:

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية، للرازي ص(٣٨)، والبصائر النصيرية، للساوي ص(٥٠).

الأول: أن يكون المعنى مشخصًا، بمعنى: أنه لا يصلح لأكثر من واحد، فهذا يسمى جزئيًّا.

والثاني: أن يكون المعنى غير مشخص، بمعنى: أنه يصلح لأكثر من واحد، ويطلق على كثيرين، فيقال لهذا النوع: كلي، وهذا النوع الكلي لا يخلو من حالين:

الأول: أن يكون حصوله لأفراده الذهنية والخارجية على التساوي، فيقال لهذا النوع متواطئ؛ لأن أفراده متوافقة في معناه، مأخوذ من التواطؤ وهو في اللغة التوافق.

والثاني: أن يكون حصوله في بعض أفراده أكثر أو أولى أو أقدم من بعض، فيقال لهذا النوع مشكك، وسمي مشككًا لأن أفراده مشتركة في أصل المعنى ومختلفة في تمامه فيشك الناظر أنه من المتواطئ.

وهذه القسمة قد اشتملت على أربعة **مصطلحات**، وهي:

المصطلح الأول: اللفظ الجزئي، وهو: اللفظ الذي يدل على معنى مفرد لا تعدد فيه، مثل زيد وعمرو، فهذه الألفاظ لا تدل إلا على مفرد[1].

والمصطلح الثاني: المشترك اللفظي، وهو اللفظ الذي يدل على أشياء كثيرة ليست مشتركة في معنى بينها، وإنما اشتركت في الاسم فقط، وفي بيان حقيقته يقول الغزالي: «أما المشتركة فهي اللفظ الواحد الذي يطلق على موجودات مختلفة بالحد والحقيقة إطلاقًا متساويًا، كالعين تطلق على العين الباصرة وينبوع الماء وقرص الشمس، وهذه مختلفة الحدود والحقائق»[2]، ويقول الآمدي: «وأما المشترك: فعبارة عن لفظ واحد يدل على أشياء فوق واحد لا باعتبار جهة واحدة، كلفظ العين، والقرء ونحوه»[3].

(١) انظر: المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي ص(١٢).

(٢) معيار العلم، للغزالي ص(٥٢).

(٣) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي ص(١٢).

والمصطلح الثالث: المتواطئ، وهو: اللفظ الذي يدل على أشياء كثيرة دلالة مشتركة ومتساوية في المعنى، وفي بيان حقيقته يقول الغزالي: «أما المتواطئة: فهي التي تدل على أعيان متعددة بمعنى واحد مشترك بينها، كدلالة اسم الإنسان على زيد وعمرو، ودلالة اسم الحيوان على الإنسان والفرس والطير؛ لأنها متشاركة في معنى الحيوانية، والاسم بإزاء ذلك المعنى المشترك المتواطئ»[1]، ويقول الجرجاني: «المتواطئ: هو الكلي الذي يكون حصول معناه وصدقه على أفراده الذهنية والخارجية على السوية، كالإنسان والشمس، فإن الإنسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسوية، والشمس لها أفراد في الذهن وصدقها عليها أيضًا بالسوية»[2].

وهذا المعنى هو المعنى الذي تدل عليه الكليات الخمس على أفرادها، وفي هذا يقول الساوي: «الكليات الخمس كلها بالنسبة إلى جزئياتها متواطئة؛ لأنها واقعة عليها بمعنى واحد بالسوية»[3].

والمصطلح الرابع: المشكك، وهو: اللفظ الذي يدل على أشياء كثيرة مع عدم التساوي في المعنى المشترك بينها، وفي بيان حقيقته يقول الآمدي: «أما المشكك فعبارة عما يدل على أشياء كثيرة فوق واحد باعتبار معنى واحد، مختلفة فيما بينها فيه شدة أو ضعفًا، أو تقدمًا أو تأخرًا، كإطلاق لفظ الأبيض على الثلج والعاج، ولفظ الموجود على الجوهر والعرض»[4]، ويقول الجرجاني: «المشكك: هو الكلي الذي لم يتساو صدقه على أفراده، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم، أو أشد من

(١) معيار العلم، للغزالي ص(٥٢)، وانظر: كتاب العبارة، للفارابي - ضمن منطق الفارابي (١/ ١٤١).

(٢) التعريفات، للجرجاني ص(١٩٩).

(٣) البصائر النصيرية، للساوي ص(٥٠).

(٤) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، للآمدي ص(١٢).

البعض الآخر، كالوجود فإنه في الواجب أولى وأقدم وأشد مما في الممكن»[1].

وهذا النوع - المشكك - وقع فيه خلاف واضطراب من جهات ثلاث:

الأولى: من جهة وجوده في كتب المنطق واعتباره فيها.

والثانية: من جهة انضباط حقيقته.

والثالثة: من جهة طبيعة اشتراك أفراده فيه.

أما بالنسبة للجهة الأولى: وهي وجوده في كتب المنطق، فقد اتهم الشهرستاني ابن سينا بأنه هو أول من اخترع هذا المصطلح واعتبره ليتخلص به من الإلزامات التي وردت عليه، وفي هذا يقول لما ألزم ابن سينا بأن يقول إن ذات الله تعالى مركبة: «والرجل لما تفطن لمثل هذا الإلزام، وضع لنفسه قسمًا وراء المتواطئة سماه المشكك، وليس في منطق الحكماء ذلك»[2].

وما ذكره الشهرستاني غير صحيح، فإن ابن سينا لم يكن هو الواضع لهذا اللفظ، ولم يكن هو الوحيد الذي استعمله، بل قد أشار إلى معناه ولفظه بعض من تقدم على ابن سينا من المناطقة، وقد جمع الطوسي أقوال من ذكر هذا المعنى فقال: «وجدت في التعليم الأول في كتاب طوبيقا في المقالة الثانية ما هذه عبارته: ولما كان بعض المتفقة أسماؤها قد يخفى حتى لا يشعر به، وجب علينا إذا سئلت أن تستعمل المتواطئة، وذلك لأن حدّ أحدهما لا يطابق الآخر، فنظن لذلك أنه لم يحدَّ على ما يجب، أو كان ينبغي أن يكون الحد يطابق كل متفق الاسم، فإذا أنت أجبت فينبغي أن يقسم؛ ولأن قومًا يقولون: عن التواطؤ متفق في الاسم إذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله، وإن المتفق في الاسم متواطئ إذا كان يطابقها كلها، فينبغي أن يعرف في

(١) التعريفات، للجرجاني ص(٢١٤).

(٢) مصارعة الفلاسفة، للشهرستاني ص(٤٩)، وانظر: البحر المحيط، للزركشي (٢/ ٥٢).

أمثال هذه أن أيهما كان منهما هو متفق الاسم أو متواطئه»[1]، ثم نقل عن يحيى بن عدي: «يجب أن يحمل الجنس بالتواطؤ، والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض إلا بالاتفاق»[2].

وممن استعمل هذا اللفظ قبل ابن سينا الفارابي، فإنه سئل عن الاسم المشكك فقال: «الأسماء على ضربين........، وقسم آخر أسماء لأمور قصد بالتسمية معان معلومة، والمسميات تتقدم وتتأخر بحسب تلك الأسماء، وهي الأسماء المشككة»[3]، وقال أيضًا: «تبين أن الجوهر يحمل على ما يحمل عليه بالتقدم والتأخر، فهو إذن اسم مشكك»[4].

فظهر من هذا أن ابن سينا لم يكن هو المخترع لاسم المشكك كما زعم الشهرستاني.

وأما بالنسبة للجهة الثانية، وهي انضباط حقيقته المذكورة، فقد نازع ابن التلمساني في الحقيقة المذكورة للمشكك، وأورد عليها سؤالًا حاصله: أن اللفظ الذي يقال له مشكك، إما أن يكون أُطلق لأجل القدر المشترك فقط من غير التفات للزيادة، وإما أن يكون أُطلق لأجل القدر المشترك مع الزيادة، فإن كان الأول فهو متواطئ، وإن كان الثاني فهو مشترك؛ لأن الزيادة لم يقع فيها اشتراك في المعنى، ومثال ذلك: أنا إذا فرضنا أن نور الشمس مائة جزء، ونور السراج عشرة أجزاء، فقد اشتركا في العشرة، وامتازت الشمس بالزيادة، فلفظ النور إن كان وضع للمشترك الذي هو العشرة، فهو متواطئ، وإن كان وضع للمشترك مع قيد الزيادة في الشمس وقيد عدمها في السراج،

(١) مصارعة المصارع، للطوسي ص(١٠١).

(٢) المرجع السابق ص(١٠٢).

(٣) رسالتان فلسفيتان، للفارابي ص(٨٧).

(٤) المرجع السابق ص(٨٩).

فهو مشترك لأنهما لم يشتركا في الزيادة[1].

وقد اختلف العلماء في الجواب عن هذا الإشكال، فأجاب القرافي والسبكي بأن كلًّا من المتواطئ والمشكك موضوع للقدر المشترك، ولكن الاختلاف في المعنى إن كان بأمور من جنس المسمى، مثل أن زيادة النور نور، فمشكك، أو بأمر خارج فمتواطئ؛ لأن ذلك إنما يمشي فيما فيه التفاوت بالشدة والضعف فقط، لا فيما هو مختلف بالإمكان والوجوب أو بالاستغناء والافتقار ونحو ذلك[2].

وأجاب بعض العلماء بأن الزيادة في المعنى داخلة في التسمية، ولا يلزم أن يكون مشتركًا، لأن المشترك هو ما ليس بين أفراده قدر مشترك أصلًا، وهو ليس كذلك هنا، بمعنى أن المشكك بين أفراده قدر مشترك، فافترق عن المشترك من جهة أن المشكك لا بدَّ فيه من الاشتراك في أصل المعنى وأما المشترك فليس فيه اشتراك في المعنى أصلًا[3].

وأما بالنسبة للجهة الثالثة، وهي طبيعة اشتراك أفراده فيه، فقد نازع ابنُ رشد ابن سينا في الحقيقة التي ذكرها للمشكك، وهي الحقيقة التي سبق تقريرها، وزعم أنها لم تكن معروفة عند أرسطو، وذكر له حقيقة أخرى زعم أنها هي التي كانت معروفة عنده، فابن رشد لا ينكر وجود المشكك في كتب أرسطو كما فعل الشهرستاني، ولكنه ينكر الحقيقة التي ذكرها له ابن سينا، وسيأتي تفصيل ذلك قريبًا.

---

(١) انظر: شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني (١/ ١٦١)، ونفائس الأصول، للقرافي (٢/ ٦٢٣)، والتحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٣٣٧)، والإبهاج شرح المنهاج، للسبكي (١/ ٢١٠).

(٢) انظر: نفائس الأصول، للقرافي (٢/ ٦٢٣)، وشرح تنقيح الأصول، له أيضًا ص(٣١)، والإبهاج شرح المنهاج، للسبكي (١/ ٢١٠).

(٣) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٣٣٧).

والمقصود هنا تعيين دلالة المصطلحات الأربعة التي اشتمل عليها التقسيم السابق، ويظهر من شرح معانيها أن بينها فرقًا كبيرًا جدًّا، وبيان ذلك: أن كلًّا من المشترك والمتواطئ والمشكك اشتركوا في الدلالة على أمور متعددة، ولكن الفرق بينها هو أن المشترك لا يدل على اشتراك في المعنى، بخلاف الآخَرين، ومعنى هذا أن اللفظ المشترك إذا أطلق لا يُفهِم وجود أي ترابط بين ما يدخل تحته، وذلك مثل إطلاق لفظ العين، فإنه يدل على أشياء كثيرة، ولكنه لا يدل على أي معنى يجمع بينها، فإن فهمنا منه العين الباصرة، فليس بين هذا المعنى والمعنى الآخر الذي هو العين الجارية أي ترابط، وهذا بخلاف اللفظين الآخرين، فإنه إذا أطلق كل منهما يفهم منه معنى عام يشمل كل ما دخل تحته.

وحاصل هذا الكلام أن اللفظ إذا كان متواطئًا فإنه يفهم منه معنى واحد ينطبق على كل ما أطلق عليه ذلك اللفظ ويمكن تحديد مسماه بحد واحد، وأن يحكم على مسماه بحكم واحد، وكذلك إذا كان مشككًا فإنه يمكن أن يحكم على القدر المشترك فيه بنفس حكم المتواطئ وهذا بخلاف المشترك اللفظي[1].

غموض القدر المشترك وإشكاله

التفريق بين تلك المعاني وتحديد طبيعة كل معنى من المواطن الغامضة التي حارت فيها عقول الكبار من النظار وغيرهم، وفي بيان هذه الحيرة والاضطراب يقول ابن تيمية لما ذكر القدر المشترك: «فليتدبر العاقل هذا المقام الفارق فإنهُ زلَّ فيه خلق من أولي النَّظر الخائضين في الحقائق حتى ظنوا أنَّ هذه المعاني العامة المطلقة الكلية تكون موجودة في الخارج كذلك.........».

وهذا المقام حار فيه طوائف من أئمة النظار، حتى قالت طائفة: «إنَّ لفظ الوجود

(١) انظر: شرح عيون الحكمة، للرازي (١/ ١١٨).

وغيره مقول بالاشتراك اللفظي فقط»[1]، ويقول أيضًا في تصوير حيرة الناس في هذا الباب: «وهذا الموضع - أي القدر المشترك - من فهمه فهمًا جيدًا وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة وبين فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينًا مقيدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضًا في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة.

ولكثرة الاشتباه في هذا المقام: وقعت الشبهة في أن وجود الرب هل هو عين ماهيته أو زائد على ماهيته؟ وهل لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي أو التواطؤ أو التشكيك؟ كما وقع الاشتباه في إثبات الأحوال ونفيها، وفي أن المعدوم هل هو شيء أم لا؟ وفي وجود الموجودات هل هو زائد على ماهيتها أم لا؟

وقد كثر من أئمة النظار الاضطراب والتناقض في هذه المقامات، فتارة يقول أحدهم القولين المتناقضين، ويحكي عن الناس مقالات ما قالوها، وتارة يبقى في الشك والتحير»[2].

وشرح أصل الإشكال في هذا الباب هو أن الناظرين في القدر المشترك أجمعوا

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٣٠).

(٢) المرجع السابق (٣/ ٧٦، ٧٧).

على أن القدر المشترك لا يكون إلا كليًّا - وهذا كلام صحيح - ولكن افترقوا في أمر آخر وهو هل القدر المشترك موجود في الخارج أم هو مجرد معنى قائم في الذهن ولا تحقق له في الخارج؟ فمن الناس من ظن أن هذا القدر متحقق في الخارج في أفراده كليًّا، ومنهم من كان يعتقد أن هذا المعنى المشترك ليس له وجود إلا في الذهن، وأن كل ما في الخارج لا يكون إلا جزئيًّا خاصًّا، وليس ثمة معنى عام متحقق في الأفراد بطبيعة العموم.

ولما اعتقد الفلاسفة وبعض المتكلمين أن المعنى المشترك موجود في الخارج اختلف موقفهم في الجمع بين هذا الاشتراك وبين إثبات الصفات لله تعالى، وتتلخص مواقفهم في موقفين، هما:

الموقف الأول: نفي وجود القدر المشترك فيما اشترك فيه الخالق والمخلوق من الصفات والأسماء، كصفة الوجود والعلم والإرادة وكل الصفات الأخرى.

والموقف الثاني: نفي قيام الصفات بالله تعالى، وهذا هو قول الجهمية[1]، وهو قول ابن سينا في سائر الصفات، فإنه نفى كل الصفات عن الله تعالى إلا صفة الوجود فقد جعلها مشتركة بين الخالق والمخلوق على جهة الإطلاق بالتشكيك كما سيأتي.

وقد اشترك أصحاب كلا الموقفين على عدم إثبات الصفات الواردة في النصوص كما هي، وذلك - في زعمهم - أنه لو أثبتت الصفات لله تعالى مع القول بثبوت القدر المشترك لأدى ذلك إلى أمرين باطلين، وهما:

الأمر الأول: ثبوت التركيب في ذات الله تعالى؛ لأنه لو اشترك الباري سبحانه مع شيء آخر فلا بد أن يفترق عنه في شيء آخر، وإلا لما كانا شيئين، فيكون مركبًا مما وقع الاشتراك فيه ومما وقع التميز فيه، والتركيب يوجب الافتقار، وهو محال

(١) انظر: منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٨٤).

على الله تعالى، وقد شرح ابن تيمية أصل هذا الإشكال فقال: «تنازعوا في الأسماء التي تسمى الله بها وتسمى بها عباده، كالموجود والحي والعليم والقدير، فقال بعضهم: هي مقولة بالاشتراك اللفظي، حذرًا من إثبات قدر مشترك بينهما؛ لأنهما إذا اشتركا في مسمى الوجود لزم أن يمتاز الواجب عن الممكن بشيء آخر فيكون مركبًا»[1].

والأمر الثاني: تشبيه الله تعالى بخلقه، وذلك لأن إثبات القدر المشترك في الخارج يقتضى أن المخلوق مشارك لله تعالى فيما اشتركا فيه، وهذا يقتضي أن يجوز على الخالق ما يجوز على المخلوق والعكس، وفي بيان هذا المعنى يقول الآمدي عن بعض المتكلمين: «واجب الوجود مخالف بذاته وحقيقته لباقي الذوات ولا مشاركة بينه وبينها في التسمية، محتجًا بذلك بأنه: لو كان مسمى الذات متحدًا، لوجب الاشتراك بين واجب الوجود وممكن الوجود فيما هو ثابت بالذات لكل واحد منهما؛ لأنه متى ثبت اقتضاء الذات لحكم لذاتها، كان ذلك ثابتًا لها مهما كانت ثابتة، ويلزم من ذلك أن تكون ذات الممكن واجبة لذاتها، ضرورة ثبوت ذلك لها في واجب الوجود، وأن تكون ذات واجب الوجود ممكنة لذاتها ضرورة ثبوت ذلك في ممكن الوجود، وكل ذلك محال»[2].

ونتيجة لهذا اختلف الناس في الأسماء المقولة على الله تعالى وعلى خلقه هل هي مقولة من باب الاشتراك اللفظي أم من باب التواطؤ أم من باب المشكك؟ لأن كل من اعتقد أن القدر المشترك موجود في الخارج لا يمكن أن يقول: إن تلك الأسماء مقولة بالتواطؤ؛ لأنه يلزم على القول بالتواطؤ أحد الأمرين السابقين في زعمه.

---

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٨١).

(٢) أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٢٥٣).

وعلى هذا فقد اختلفت الطوائف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال رئيسة:

القول الأول: أن هذه الأسماء مقولة من باب الاشتراك اللفظي، وتارة تسمى بالاشتراك المحض، ومعنى هذا القول: أن الاشتراك فيما أطلق على الله تعالى وعلى خلقه من الأسماء والصفات ليس إلا في اللفظ فقط، وأما المعنى فليس فيه اشتراك، فإذا أطلق الاسم على الله تعالى وعلى خلقه، فكل له معنى ليس هو معنى الآخر.

وهذا القول قرره بعض المتأخرين من المتكلمين، كالشهرستاني والرازي في بعض كتبه والآمدي في أحد قوليه، وهم إنما قالوا هذا القول فرارًا من القول بالقدر المشترك، وفي بيان هذا يقول الشهرستاني في نقده لقول ابن سينا في حقيقة وجود الله تعالى: «إنما توجهت هذه المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحطمة؛ لأنهم وضعوا الوجود عامًّا عموم الجنس أو عموم اللوازم، وظنوا أنهم لما وضعوا المشكك وأخرجوه من المتواطئة، خلصوا نجيًّا من هذه الإلزامات، ولا يخلصهم عنها إلا وضع الوجود، وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى وتقدس من الوحدة والواحد والحق والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالمشكك»[1].

وهذا القول هو الذي رجحه الرازي في بعض كتبه، فإنه لما ذكر القول بكون الوجود مشتركًا رجح القول الآخر، فقال: «ذهب الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات، والأقرب أنه ليس كذلك، قلنا: إنه لو كان كذلك لكان مغايرًا للماهية، فيكون الوجود قائمًا بما ليس بموجود، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام»[2]، ثم أخذ في الجواب عن كل الأدلة التي ذكرها الآخرون.

---

(١) مصارعة الفلاسفة، للشهرستاني ص(٥٦) و(٨٨).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي ص(٧٦).

وكذلك الآمدي فإنه لما ذكر مسألة وجود واجب الوجود هل هو مشارك لوجود سائر الممكنات أم لا؟ قال: «اختلف في ذلك: فمذهب الأشعري وأبي الحسين البصري أنه غير مشارك لباقي الموجودات في معناه، وإنما هو مشارك لها في الاسم، وذهب الحذاق من الفلاسفة وبعض المتكلمين إلى أن مفهوم الوجود واحد في الكل.......، والأقرب من المذهبين إنما هو الأول»[1].

وقد غلط أصحاب هذا القول كثيرًا، وذلك حين ظنوا أن القول بالاشتراك اللفظي هو قول كل من نفى الأحوال وقال: وجود كل شيء عين ماهيته، ولهذا نسبوا هذا القول إلى الأشعري؛ لأنه كان يقول بذلك، وقد نبَّه ابن تيمية على هذا الغلط فقال: «ذكر الرازي والآمدي ومن تبعهما هذا القول عن الأشعري وأبي الحسين البصري، وهو غلط عليهما، وإنما ذكروا ذلك لأنهما لا يقولان بالأحوال ويقولان: وجود كل شيء عين حقيقته، فظنوا أن من قال وجود كل شيء عين حقيقته يلزمه أن يقول: إن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي عليهما؛ لأنه لو كان متواطئًا لكان بينهما قدر مشترك، فيمتاز أحدهما عن الآخر بخصوص حقيقته، والمشترك ليس هو المميز، فلا يكون الوجود المشترك هو الحقيقة المميزة، والرازي والآمدي ونحوهما ظنوا أنه ليس في المسألة إلا هذا القول، وقول من يقول بأن اللفظ متواطئ ويقول وجوده زائد على حقيقته كما هو قول أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة والشيعة، أو قول ابن سينا بأنه متواطئ أو مشكك مع أنه الوجود المقيد بسلب كل أمر ثبوتي عنه»[2].

القول الثاني: أن هذه الأسماء مقولة بالمشكك فقط، ومعنى هذا القول أن الأسماء المطلقة على الله تعالى وعلى خلقه مشتركة في المعنى، ولكن لا يمكن أن تكون متساوية فيه؛ لأن الله تعالى أكمل من المخلوقات.

---

(١) أبكار الأفكار، للآمدي (١/ ٢٦٠ - ٢٦٢).

(٢) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٨١).

وهذا القول قال به المثبتة من الصفاتية، وقال به الفلاسفة المشاؤون كابن سينا وابن رشد في صفة الوجود خاصة، وأما الصفات الأخرى فإن الفلاسفة نفوها وعطلوها فلم يحتاجوا لأن يجعلوها من باب المشكك، ولكن لما كانوا يثبتون صفة الوجود لله تعالى اعترضهم إشكال كبير وهو إذا كان الله موجودًا والمخلوق موجودًا فإن هذا يلزم منه أن يكون الله مشاركًا لغيره في وصف جنسي، وكل ما شارك غيره في جنس فلا بد له من فصل، وهذا يلزم منه أن يكون الله مركبًا، وكل مركب عندهم مفتقر إلى غيره، وقد حاول الفلاسفة أن يخرجوا من هذا المأزق فاختلفوا على مذهبين:

المذهب الأول: ما قرره ابن سينا من أن الوجود مقول على الله تعالى وعلى الممكن من باب المشكك؛ لأن الله تعالى أولى بالوجود من الممكن، ولكنه قرر مع هذا أن المشكك ليس داخلًا في الماهية، وإنما هو من عوارضها الملازمة، وقرر أن الوصف العام لا يكون داخلًا في الماهية إلا إذا كان من باب المتواطئ فقط، وهو إنما قال هذا حتى لا يلزمه التركيب الذي ظنه يلزمه من القول باشتراك الله وخلقه في شيء؛ لأن الاشتراك ولو على سبيل التشكيك يوجب التركيب على قوله، وفي بيان ابن سينا لحقيقة قوله يقول: «وأما الوجود فليس بماهية لشيء، ولا جزء من ماهية شيء، أعني الأشياء التي لها ماهية، ولا يدخل الوجود في مفهومها، بل هو طارئ عليها، فواجب الوجود لا يشارك شيئًا من الأشياء في معنى جنسي، ولا نوعي، فلا يحتاج إذن إلى أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته»[1]، وقد شرح الغزالي هذا القول فقال: «الوجود يقع عليه - يعني البارئ سبحانه - وعلى غيره على سبيل التقدم والتأخر.....، فلا يكون على سبيل التواطؤ، وما ليس على سبيل التواطؤ فلا يكون جنسًا، وإذا لم يكن الوجود جنسًا فبأن ينضاف إليه نفي، وهو أنه

(١) الإشارات والتنبيهات، لابن سينا (٣/ ٤٩).

ليس في موضوع لا يصير جنسًا، لأنه لم ينضم إليه إلا سلب مجرد»[1].

وهذا الكلام لا يسلم لابن سينا، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: أن حقيقة المشكك لا تخرج عن حقيقة المتواطئ، فالمشكك في الحقيقة نوع من التواطؤ؛ لأن فيه اشتراكًا في أصل المعنى، فهو لم يكن مشككًا إلا بعد حصول المعنى المتواطأ عليه، فلا يتصور وجود المشكك إلا إذا حصل المعنى المتواطئ.

والأمر الثاني: أن قول ابن سينا هذا مبني على مقدمة باطلة، وهي التفريق بين وجود الشيء وماهيته، وهو أمر باطل لا يمكن أن يكون متحققًا في الخارج كما سبق بيانه.

والمذهب الثاني: ما قرره ابن رشد من أن الوجود مقول على الله تعالى وعلى غيره بالمشكك، ثم حاول أن يزيل الإشكال الذي أراد أن يتخلص منه ابن سينا قبله، فقرر أن ما كان من قبيل المشكك لا بدَّ فيه أن يكون أحد المعاني التي اشتركت فيه علة لكل المعاني الأخرى، بمعنى أن معنى الحرارة اشتركت فيه الشمس والنار وغيرها على سبيل التشكيك، ولكن لا يصح هذا إلا إذا جعلنا أحد هذه الأفراد علة في وجود المعنى في الأخرى، وهي هنا الشمس، فلو لم تكن الشمس علة للحرارة لما كان من قبيل المشكك، وبهذا يتخلص من كون الله تعالى شارك الممكنات في معنى الوجود؛ لأنه تعالى علة - في زعمه - في وجود الممكنات.

وفي بيان ابن رشد لقوله يقول: «اسم الموجود إنما يدل من الأشياء على ذوات متقاربة المعنى، وبعضها في ذلك أتم من بعض، ولذلك كانت الأشياء التي وجودها مثل هذا، الوجود فيها أول، هو العلة في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس، مثال ذلك: أن قولنا: حار، مقول بتقديم وتأخير على النار، وعلى الأشياء الحارة، والذي

(١) مقاصد الفلاسفة، للغزالي ص(١٠٩).

يقال عليه بتقديم منها، وهي النار، هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة حارة، وذلك الأمر في الجوهر، وفي العقل، وفي المبدأ وفيما أشبه ذلك من الأسماء»[1]، ويقول أيضًا عن الموجود: «إذا كان مقولًا بتقديم وتأخير، لزم أن يكون المتقدم علة للمتأخر»[2]، ويقول أيضًا: «ههنا أشياء يعمها اسم واحد، لا عموم الأسماء المتواطئة، ولا عموم الأسماء المشتركة، بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة، وأن خاصية هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو العلة لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم.......»[3].

وهذا الذي ذكره ابن رشد غير صحيح، فإنه ليس كل ما كان من قبيل المشكك يكون الأَولى بالمعنى علة لمن تأخر فيه، فهذه دعوى عريضة منه لم يقدم عليها دليلًا، وكون ذلك كان في بعض المواطن لا يعني أنه في كل الموارد كذلك، ومما يدل على خطأ ما قال أن الثلج والعاج اشتركا في معنى البياض، والثلج أشد بياضًا من العاج، فكيف يكون الثلج هو العلة في بياض العاج؟! وأي مناسبة بينهما؟!

ويتضح هذا الكلام بالتفريق بين معنيين: أحدهما صحيح والآخر خاطئ، أما المعنى الأول فهو أن كل معنى مشترك بين العلة والمعلول والسبب والمسبب لا بد أن يكون من قبيل المشكك، وهذا معنى صحيح؛ لأن السبب متقدم في الوجود على المسبب، وأما المعنى الثاني وهو أن كل ما كان من قبيل المشكك فهو من باب العلة والمعلول، فهذا غير صحيح، ولا دليل عليه، وابن رشد لم يفرق بين هذين المعنيين.

القول الثالث: أن الأسماء المقولة على الله تعالى وعلى خلقه مقولة من باب التواطؤ، ويدخل فيه المشكك لأنه فرع عنه، وهذا القول هو الذي عليه جمهور

---

(١) تهافت التهافت، لابن رشد ص(٣٨٨).

(٢) المرجع السابق ص(٣٩٠).

(٣) المرجع السابق ص(٤٠٠).

المسلمين والعقلاء، وفي بيان حقيقته وبيان من قال به يقول ابن تيمية: «لا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها، بل أكثرها كذلك، وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي، ولهذا كان من الناس من قال هو نوع من المتواطئ؛ لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما بل بإزاء القدر المشترك.

وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي، فالمتواطئة العامة تتناول المشككة، وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة، وإذا جعلت المتواطئة نوعين متواطئًا عامًّا وخاصًّا كما جعل الإمكان نوعين عامًّا وخاصًّا زال اللبس.

والمقصود هنا أن يعرف أن قول جمهور الطوائف من الأولين والآخرين أن هذه الأسماء عامة كلية، سواء سميت متواطئة أو مشككة، ليست ألفاظًا مشتركة اشتراكًا لفظيًّا فقط، وهذا مذهب المعتزلة، والشيعة والأشعرية والكرامية، وهو مذهب سائر المسلمين، أهل السنة والجماعة والحديث وغيرهم إلا من شذ»[1]، ويقول أيضًا: «مذهب عامة الناس، بل عامة الخلائق من الصفاتية كالأشعرية والكرامية وغيرهم، أن الوجود ليس مقولًا بالاشتراك اللفظي فقط، وكذلك سائر أسماء الله التي سمي بها، وقد يكون لخلقه اسم كذلك، مثل: الحي والعليم والقدير، فإن هذه ليست مقولة بالاشتراك اللفظي فقط، بل بالتواطؤ، وهي أيضًا مشككة، فإن معانيها في حق الله تعالى أولى، وهي حقيقة فيهما، ومع ذلك فلا يقولون: إن ما يستحقه الله تعالى من هذه الأسماء إذا سمي بها مثل ما يستحقه غيره، ولا أنه في وجوده وحياته وعلمه وقدرته مماثل لخلقه، ولا يقولون أيضًا: إن له أو لغيره في الخارج وجودًا غير حقيقتهم الموجودة في الخارج، بل اللفظ يدل على قدر مشترك إذا أطلق وجرد عن الخصائص التي تميز أحدهما»[2].

(١) منهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٨٦).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٢/ ٣٧٨).

وهذا القول هو القول الصحيح، وأما ما قيل من أنها مقولة بالمشترك اللفظي فقط، أو بالمشكك في كلام الفلاسفة، فهو غير صحيح، ويدل على عدم صحته عدة أمور، وهي:

الأمر الأول: أن يقال: إن ثبوت القدر المشترك بين الموجودات أمر ضروري لا شك فيه، فإن من المعلوم بالضرورة أن بين كل موجودين قدرًا مشتركًا وقدرًا مميزًا والدال على ما به الاشتراك وحده لا يستلزم ما به الامتياز[1]، وفي هذا يقول الجرجاني: «قال بعض الفضلاء: هذه القضية، أي: كون الوجود معنى مشتركًا - ضرورية لا حاجة فيها إلى دليل، بل يكفيها أدنى تنبيه، إذ نعلم بالضرورة أن بين الموجود والموجود كالسواد والبياض الموجودين مثلًا من الشركة في الكون في الأعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم، كالبياض والعنقاء، وليس هذه الشركة في الكون المذكور بحسب اتحاد الاسم، لأنها ثابتة مع قطع النظر عن الألفاظ وأوضاعها، وهذا الذي ذكرناه لا يمنعه إلا المعاند، فإنه غير مقنع له، وأما بالنسبة إلى المنصف فهو قاطع فيما ادعيناه»[2].

ومما يبين أنه ضروري أيضًا أنه إذا قيل: الإنسان موجود والحصان موجود، لن يقع الشك في معنى الوجود، فعلمنا بذلك أن المفهوم من كونه موجودًا أمر واحد[3].

الأمر الثاني: أنه يصح تقسيم الوجود إلى وجود واجب ووجود ممكن، والتقسيم لا يصح إلا مع الاشتراك في المعنى، وأما إذا لم يكن ثَمَّ اشتراك فإنه لا يصح التقسيم، وهذا الاستدلال توارد على ذكره كثير من المؤلفين، وفي بيان هذا الوجه يقول الإيجي: «أنا نقسمه إلى الواجب والممكن والجوهر والعرض، مورد القسمة مشترك

(١) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٢٠٢).

(٢) شرح المواقف، للجرجاني (١/ ٢٣٧).

(٣) انظر: شرح عيون الحكمة، للرازي (٣/ ٥٤).

بين أقسامه، ولا يقال للاشتراك اللفظي كما تقسم العين إلى الفوارة والباصرة؛ لأنا نقول هذه القسمة عقلية لا تتوقف على وضع، ولذلك لا تختلف باللغات، ويمكن الحصر العقلي بخلاف ذلك - يعني المشترك اللفظي - »[1].

الوجه الثالث: - وهذا الوجه من أهم الأوجه التي يتبين بها الخطأ في هذه المسألة - وهو أن القول بأن تلك الأسماء المقولة على الله تعالى وعلى خلقه من باب المشترك اللفظي أو من باب المشكك فقط، مبنية على مقدمة باطلة، وهي أن الكليات موجودة في الخارج كلية، فلما اعتقد أولئك هذا الاعتقاد قالوا بأقوالهم تلك، وما قالوه صحيح لو كان ما اعتقدوه من وجود الكليات في الخارج صحيحًا !

ولكن اعتقاد وجود الكليات في الخارج على جهة الكلية من الممتنعات التي لا يمكن أن تتحقق، وقد سبق بيان ذلك في مواطن، وعلى هذا فالقدر المشترك لا يمكن أن يتحقق في الخارج، ولا يكون له وجود إلا في الذهن، وإذا كانت طبيعة القدر المشترك كذلك، فإن له مقتضيات:

منها: أنه لا يدل على شيء من خصائص الموجودات الجزئية، لا الخصائص المتعلقة بالخالق سبحانه ولا الخصائص المتعلقة بالمخلوق، لأن تلك الخصائص لا تتحقق إلا بأمور جزئية، والقدر المشترك لا يتحقق في الحس مشتركًا، وعلى هذا فإثبات القدر المشترك بين الخالق والمخلوق لا يستلزم التشبيه ولا غيره من النقائص، وبهذا يعلم الخطأ الذي وقع فيه كل من نفى أن تكون تلك الأسماء مقولة على الله وعلى الخلق بالتواطؤ.

ومنها: أن العلم بالقدر المشترك لا يلزم منه العلم بالخصائص فمن علم القدر المشترك بين الله تعالى وبين خلقه فإنه بذلك لم يعلم ما اختص به من ذلك القدر

(١) المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٤٦).

المشترك؛ لأن العلم بما به الاشتراك لا يلزم منه حصول العلم بما به الامتياز[1].

وهذا الأمر من أشد الأمور التي اهتم ابن تيمية ببيانها وشرحها، وكلامه فيه كثير جدًّا، ومن ذلك قوله: «القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع عن الرب سبحانه، ولا نفي ما يستحقه....، كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمى بعض عباده حيًّا سميعًا بصيرًا، قيل: لازم هذا القدر المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا ولا إمكانًا ولا نقصًا ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية، وذلك أن القدر المشترك هو مسمى الوجود أو الموجود أو الحياة أو الحي أو العلم أو العليم أو السمع أو البصر أو السميع أو البصير أو القدرة أو القدير، والقدر المشترك مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر، فلم يقع بينهما اشتراك لا فيما يختص بالممكن المحدث، ولا فيما يختص بالواجب القديم، فإن ما يختص به أحدهما يمتنع اشتراكهما فيه، فإذا كان القدر المشترك الذي اشتركا فيه صفة كمال كالوجود والحياة والعلم والقدرة ولم يكن في ذلك شيء مما يدل على خصائص المخلوقين، كما لا يدل على شيء من خصائص الخالق، لم يكن في إثبات هذا محذور أصلًا، بل إثبات هذا من لوازم الوجود، فكل موجودين لا بد بينهما من مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود، ولهذا لما اطلع الأئمة على أن هذا حقيقة قول الجهمية سموهم معطلة......

والمعاني التي يوصف بها الرب تعالى، كالحياة والعلم والقدرة، بل الوجود والثبوت والحقيقة ونحو ذلك، تجب لوازمها، فإن ثبوت الملزوم يقتضي ثبوت اللازم، وخصائص المخلوق التي يجب تنزيه الرب عنها ليست من لوازم ذلك أصلًا، بل تلك من لوازم ما يختص بالمخلوق من وجود وحياة وعلم ونحو ذلك...

وهذا الموضع من فهمه فهمًا جيدًا، وتدبره، زالت عنه عامة الشبهات، وانكشف

---

(١) انظر: درء التعارض، لابن تيمية (١٠ / ١٩١).

له غلط كثير من الأذكياء في هذا المقام، وقد بسط هذا في مواضع كثيرة، وبين فيها أن القدر المشترك الكلي لا يوجد في الخارج إلا معينًا مقيدًا، وأن معنى اشتراك الموجودات في أمر من الأمور هو تشابهها من ذلك الوجه، وأن ذلك المعنى العام يطلق على هذا وهذا؛ لأن الموجودات في الخارج لا يشارك أحدها الآخر في شيء موجود فيه، بل كل موجود متميز عن غيره بذاته وصفاته وأفعاله.

ولما كان الأمر كذلك كان كثير من الناس متناقضًا في هذا المقام، فتارة يظن أن إثبات القدر المشترك يوجب التشبيه الباطل، فيجعل ذلك له حجة فيما يظن نفيه من الصفات، حذرًا من ملزومات التشبيه، وتارة يتفطن أنه لا بد من إثبات هذا على تقدير، فيجيب به فيما يثبته من الصفات لمن احتج به من النفاة»[1].

ومن كلامه في هذا الباب: «ما فر منه هؤلاء الملاحدة ليس بمحذور، فإنه إذا سُمي حقًّا موجودًا قائمًا بنفسه حيًّا عليمًا رؤوفًا رحيمًا، وسُمي المخلوق بذلك، لم يلزم من ذلك أن يكون مماثلًا للمخلوق أصلًا، ولو كان هذا حقًّا لكان كل موجود مماثلًا لكل موجود، ولكان كل معدوم مماثلًا لكل معدوم، ولكان كل ما ينفى عنه شيء من الصفات مماثلًا لكل ما ينفى عنه ذلك الوصف، فإذا قيل: السواد موجود، كان على قول هؤلاء قد جعلنا كل موجود مماثلًا للسواد، وإذا قلنا: البياض معدوم، كنا قد جعلنا كل معدوم مماثلًا للبياض، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد.......

وإذا لم يلزم مثل ذلك في السواد الذي له أمثال، بلا ريب فإذا قيل في خالق العالم: إنه موجود لا معدوم، حي لا يموت، قيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، فمن أين يلزم أن يكون مماثلًا لكل موجود ومعدوم وحي وقائم، ولكل ما ينفى عنه العدم، وما ينفى عنه صفة العدم، وما ينفى عنه الموت والنوم، كأهل الجنة الذين لا ينامون ولا يموتون؟!

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٣/ ٧٥)، وانظر: التدمرية، له أيضًا ص(١٢٥).

وذلك أن هذه الأسماء العامة المتواطئة التي تسميها النحاة أسماء الأجناس، سواء اتفقت معانيها في محالها أو تفاضلت، كالسواد ونحوه، وسواء سميت مشككة، وقيل إن المشككة نوع من المتواطئة، إما أن تستعمل مطلقة وعامة، كما إذا قيل: الموجود ينقسم إلى واجب وممكن، وقديم ومحدث، وخالق ومخلوق، والعلم ينقسم إلى قديم ومحدث، وإما أن تستعمل خاصة معينة، كما إذا قيل: وجود زيد وعمرو، وعلم زيد وعمرو وذات زيد وعمرو، فإذا استعملت خاصية معينة دلت على ما يختص به المسمى، لم تدل على ما يشركه فيه غيره في الخارج، فإن ما يختص به المسمى لا شركة فيه بينه وبين غيره»[1].

ومن ذلك قوله: «إذا أخذ القدر المطلق الذي يتفق فيه الخالق والمخلوق، مثل مسمى الوجود والحقيقة والعالم والقادر، ونحو ذلك، فهذا لا يكون إلا في الأذهان لا في الأعيان، والمخلوق لا يشارك مخلوقًا في شيء من صفاته، فكيف يكون للخالق شريك في ذلك، لكن المخلوق قد يكون له من يماثله في صفاته، والله تعالى لا مثل له أصلًا، والقدر المشترك المطلق، كالوجود والعلم والحقيقة، ونحو ذلك، لا يلزمه شيء من صفات النقص الممتنعة على الله تعالى، فما وجب للقدر المطلق المشترك لا نقص فيه، ولا عيب، وما نفي عنه فلا كمال فيه، وما جاز له فلا محذور في جوازه.

وأما ما يتقدس الرب تعالى ويتنزه عنه من النقائص والآفات، فهي ليست من لوازم ما نختص به، ولا من لوازم القدر المشترك الكلي المطلق أصلًا، بل هي من خصائص المخلوقات الناقصة، والله تعالى منزه عن كل نقص وعيب»[2].

والوجه الرابع: مما يدل على إثبات القدر المشترك بين الخالق والمخلوق استعمال أسلوب التفضيل بينهما، ومن المعلوم أن المفاضلة لا تكون إلا بعد الاشتراك في

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٢٨،٣٢٧).
(٢) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٨٤، ٨٥).

الأصل المتفاضل فيه، ومن تلك الاستعمالات، قوله ﷺ: «**ما من أحد أغير من الله تعالى، من أجل ذلك حرّم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وما أحد أحب إليه المدح من الله، ولذلك مدح نفسه**»[1]، فهذا الحديث يدل على أن الخالق والمخلوق اشتركا في معنى، ولكن الخالق أكمل من المخلوق فيه، فلو كان هذا محذورًا أو غير واقع أصلًا لما جاء استعماله في النصوص.

وفي بيان هذا المعنى يقول ابن تيمية: «صيغة أفعل التفضيل توجب الاشتراك في معنى اللفظ مع رجحان المفضل، أو اختصاص المفضل بمعنى اللفظ، ولا يجوز اختصاص المفضول بمعنى اللفظ، وهذا يوجب أن يكون الله موصوفًا بالغيرة على كل تقدير، ثم يقال: التفضيل بصيغة أفعل ليس في مجرد اللفظ، ولا يجوز أن يكون للفظ معنيان، واللفظ يقال عليهما بالاشتراك اللفظي، أو بالحقيقة والمجاز، بل يجب أن يكون اللفظ دالًا عليهما بالتواطؤ أو التشكيك والذي هو نوع من المتواطئ، فلا يقال: هذا أجسم من هذا ويكون المراد بهما كثافة أحدهما، وكبر قدر الآخر، بل يكون اللفظ دالًّا على المعنيين بالتواطؤ»[2].

والوجه الخامس: أن نفي القدر المشترك بين الخالق والمخلوق يوجب الجهل بالله وبكل وَصْف وُصِف به، ويوجب الجهل التام به سبحانه؛ وذلك أن دلالة اللفظ على معناه الخاص الجزئي لا تُعرف إلا أن يُعرَف الموصوف الذي يختص به المعنى، وإلا لا تعرف إلا الدلالة العامة، فإذا نفيت الدلالة العامة، وجُهلت حقيقة الموصوف المعين فإنه لا يعرف عن ذلك المعين شيء، وفي بيان هذا الوجه يقول ابن تيمية: «إذا جعلوا أسماء الله تعالى، كالحي والعليم والقدير والموجود، ونحو ذلك، مشتركة اشتراكًا لفظيًّا، لم يُفهَم منها شيء إذا سمي بها الله، إلا أن يعرف ما هو ذلك المعنى

(١) أخرجه البخاري، رقم (٥٢٢٠).

(٢) بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية (٧/ ٤١٩).

الذي يدل عليه إذا سمي بها الله، لا سيما إذا كان المعنى المفهوم منها عند الإطلاق ليس هو المراد إذا سمي بها الله.

ومعلوم أن اللفظ المفرد إذا سمي به مسمى، لم يعرف معناه حتى يتصور المعنى أولًا، ثم يعلم أن اللفظ دال عليه، فإذا كان اللفظ مشتركًا فالمعنى الذي وضع له في حق الله لم نعرفه بوجه من الوجوه، فلا يفهم من أسماء الله الحسنى معنى أصلًا، ولا يكون فرق بين قولنا حي وبين قولنا ميت، ولا بين قولنا موجود وبين قولنا معدوم، ولا بين قولنا عليم وبين قولنا جهول، أو ديز أو كجز، بل يكون بمنزلة ألفاظ أعجمية سمعناها ولا نعلم مسماها، أو ألفاظ مهملة لا تدل على معنى كديز وكجز ونحو ذلك»[1].

ويقول أيضًا في بيان ضرورة القدر المشترك في معرفة المعاني المتعلقة بالرب سبحانه: «ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به تفهم وتثبت هذه المعاني لله لم نكن قد عرفنا عن الله شيئًا ولا صار في قلوبنا إيمان به ولا علم ولا معرفة ولا محبة، ولا إرادة لعبادته، ودعائه وسؤاله ومحبته، وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا»[2].

والوجه السادس: أن كثيرًا من أولئك الذين جعلوا الأسماء المقولة على الله وعلى خلقه من باب المشترك اللفظي - فضلًا عن مخالفتهم لجمهور المسلمين ولأئمة مذاهبهم - يتناقضون من جهات كثيرة، منها: أنهم يأتون إلى الوجود ويقسمونه إلى وجود واجب ووجود ممكن كما فعل الرازي في مواطن من كتبه[3]، ولا شك أن

(١) درء التعارض، لابن تيمية (٥/ ٣٢٦).

(٢) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٥/ ٣٥٠).

(٣) انظر: المباحث المشرقية، للرازي (١/ ١٠٦)

التقسيم لا يكون إلا مع الاشتراك في المعنى، ومنها: أن يقرر وجود القدر المشترك بين الموجودات، بل ويحكي عليه الإجماع كما فعل الآمدي[1]، وهذا التناقض يوجب عدم الأخذ بالقول وعدم اعتباره.

***

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (١/ ٢٠).

المسألة الثالثة
القول بالإرجاء في الإيمان

يرجع معنى الإرجاء في الإيمان إلى القول بأن العمل ليس داخلًا في مسمى الإيمان، وهذه هي خاصية الإرجاء التي لا يشركه فيها غيره من الفرق المخالفة في مسألة الإيمان، فكل من قال بأن العمل غير داخل في حقيقة الإيمان فهو من المرجئة، ولكن المرجئة طوائف كثيرة أوصل عددها أبو الحسن الأشعري إلى اثنتي عشرة طائفة[1]، وهذه الطوائف مختلفة في مأخذها في الإرجاء، فمنهم من كان أصل مأخذه بعض دلالات النصوص، ومنهم من كان أصل المأخذ عنده شبهة عقلية اعترضت له.

ثم لما تُرجم المنطق اليوناني ودخل في العلوم الإسلامية أخذ بعض المرجئة يُخرّج الإرجاء على قواعد وأصول المنطق، فأخذوا يقررون أقوالهم في الإرجاء مع استحضار تلك الأصول والقواعد، ويذكرونها على جهة الاعتماد والاستدلال والإلزام للمخالف، ويستشكلون أقوال الأئمة في الإيمان بناءً على مخالفتها لتلك الأصول.

وأكثر ما يظهر هذا التأثر في أصلين من أصول المرجئة في الإيمان، هما:

الأصل الأول: كون الإيمان حقيقة واحدة لا يزيد ولا ينقص.

---

(١) انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري (١/ ٢١٣).

والأصل الثاني: كون العمل ليس من أصل الإيمان.

أما بالنسبة للأصل الأول وهو أن الإيمان حقيقة واحدة لا يزيد ولا ينقص، فقد أجمع على هذا الأصل كل من عدا أهل السنة في الإيمان من المرجئة والمعتزلة والخوارج وغيرهم، ولكن الذي يهمنا هنا قول المرجئة، وقد اختلف المرجئة في بيان مستند هذا الأصل وتعددت طرقهم في ذكره بعد إجماعهم على اعتباره.

١- فمنهم من خرجه بناءً على شبهة عقلية محضة، وهي: أن الإيمان هو التصديق، والتصديق لا يقبل الزيادة ولا النقصان، قالوا: لأن النقصان في التصديق يقتضي ثبوت ضده وهو الشك، والشك مناقض للإيمان، فلو قلنا به لقلنا باجتماع النقيضين، وفي بيان أن الإيمان هو التصديق يقول التفتازاني: «حقيقة الإيمان لا تزيد ولا تنقص، لما مر أنه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والإذعان، وهو لا يتصور فيه زيادة ولا نقص، حتى إن من حصل له حقيقة التصديق القلبي فسواء عمل الطاعات أو ارتكب المعاصي فتصديقه لا تغير فيه أصلًا»[1]، وفسر الإيجي تمام قولهم في أن التصديق لا يزيد ولا ينقص فقال: «لأن الواجب هو اليقين، وأنه لا يقبل التفاوت؛ لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، وهو بأبعد وجه عن اليقين»[2]، ويقول الصاوي في بيان أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص: «لأنه التصديق البالغ حد الجزم، فلو قلنا بنقصه لكان ظنًّا، وهو كفر، ولو قلنا بزيادته لكان لا معنى له، لأنه في غاية الجزم، وهو منتهى الزيادة»[3].

وهذا ما قرره ابن حزم أيضًا إذ يقول: «التصديق بالقلب لا يتفاضل ألبتة، لأنه متى قدح فيه شيء خرج إلى الشك، وبطل جملة؛ لأن اليقين والشك في شيء واحد لا

(١) شرح العقائد النسفية، للتفتازاني ص(١٢٨).

(٢) المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٣٨٨).

(٣) شرح جوهرة التوحيد، للصاوي ص(١٣٩).

يجتمعان»[1].

٢- ومنهم من خرجه على أنه متعلق بأمور ضرورية، وهذه الأمور لا تقبل التفاوت، فما يتعلق بها يكون كذلك، وهذا ما يدل عليه ظاهر كلام الرازي إذ يقول: «الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص؛ لأنه لما كان اسمًا لتصديق الرسول في كل ما علم بالضرورة مجيئه به، وهذا لا يقبل التفاوت، فمسمى الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان»[2].

وهذه الحجة التي استندوا عليها في بيان كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص غير صحيحة، وذلك لأمور:

الأمر الأول: أن هذا القول مبني على مقدمة غير صحيحة، وهي: أن قبول النقصان في الشيء يلزم منه ثبوت ضده معه، بمعنى أن الوصف إذا نقص شيء منه فإنه يلزم أن يثبت معه بدل ذلك النقص ما يضاد حقيقته.

وهذه المقدمة باطلة مخالفة لما هو معلوم بالضرورة من أحوال النفس، فإن الأحوال القائمة بالنفس كلها تقبل الزيادة والنقصان من الصحة والمرض والقوة والضعف والعلم والجهل والقدرة والإرادة ونحوها، ولا يحدث ضد ما قام بها، فالمرض القائم بالإنسان تنقص حدته ولا يحصل الشفاء مع هذا النقصان، بل يبقى المرض مع نقصه، وفي بيان هذه الضرورة يقول ابن تيمية: «نفس العلم والتصديق يتفاضل ويتفاوت كما يتفاضل سائر صفات الحي من القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام بل سائر الأعراض من الحركة والسواد والبياض ونحو ذلك........، وإذا قال القائل: العلم الواحد لا يتفاضل، كان بمنزلة قوله القدرة على المقدور الواحد لا تتفاضل، وقوله ورؤية الشيء الواحد لا تتفاضل، ومن المعلوم أن الهلال المرئي

(١) الدرة فيما يجب اعتقاده، لابن حزم ص(٣٣٩).

(٢) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي ص(٣٤٩).

يتفاضل الناس في رؤيته، وكذلك سماع الصوت الواحد يتفاضلون في إدراكه، وكذلك الكلمة الواحدة يتكلم بها الشخصان ويتفاضلان في النطق بها، وكذلك شم الشيء الواحد وذوقه يتفاضل الشخصان فيه.

فما من صفة من صفات الحي وأنواع إدراكاته وحركاته، بل وغير صفات الحي إلا وهي تقبل التفاضل والتفاوت إلى ما لا يحصره البشر....، والإنسان يجد في نفسه أن علمه بمعلومه يتفاضل حاله فيه، كما يتفاضل حاله في سمعه لمسموعه، ورؤيته لمرئيِّه، وقدرته على مقدوره، وحبه لمحبوبه، وبغضه لبغيضه، ورضاه بمرضيه، وسخطه لمسخوطه، وإرادته لمراده، وكراهيته لمكروهه، ومن أنكر التفاضل في هذه الحقائق كان مسفسطًا»[1].

وفي إثبات الزيادة والنقصان في التصديق نفسه يقول النووي: «الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ووضوح الأدلة، ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا يعتريه الشبهة، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى إنه يكون في بعض الأحيان الإيمان أعظم يقينًا وإخلاصًا وتوكلًا منه في بعضها، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها»[2]، وقد نص على ذلك غيره كأبي يعلى وابن تيمية وابن القيم وابن رجب وغيرهم.

بل قد اعترف بتفاضله بعض المرجئة، ومن هؤلاء الإيجي، وفي هذا يقول: «والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين: الوجه الأول: القوة والضعف، قولكم: الواجب اليقين، والتفاوت لاحتمال النقيض، قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك......»[3] وقد ذكر التفتازاني القول بتفاضل التصديق عن بعض المحققين،

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية (٧/ ٥٦٤ – ٥٦٥).

(٢) شرح صحيح مسلم، للنووي (١/ ١٢٤).

(٣) المواقف في علم الكلام، للإيجي ص(٣٨٨)، وانظر: حاشية العطار على شرح =

فقال: «قال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفًا؛ للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ»[1].

والأمر الثاني: أن القول بأن التصديق لا يقبل التفاوت مخالف لدلالة النصوص الشرعية، فإن النصوص الشرعية دلت على أن ما في القلب من اليقين يزيد وينقص، ومن تلك النصوص قوله تعالى عن إبراهيم: ﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[2]، فهذه الآية تدل على أن إبراهيم طلب الزيادة في يقين قلبه، ولو كان ما في القلب لا يزيد ولا ينقص لما طلبه إبراهيم، وقد روي عن عدد من السلف تفسير اطمئنان القلب هنا بزيادة الإيمان، ومن هؤلاء: سعيد بن جبير، وقتادة، ومجاهد وغيرهم[3].

ومن النصوص التي تدل على تفاضل ما في القلب ما رواه أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**يخرج من النار من قال: لا إله إلا الله، وفي قلبه وزن شعيرة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن برة من خير، ويخرج من النار من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه وزن ذرة من خير**»[4]، وهذا الحديث ظاهر في دلالته على تفاضل ما في القلب من إيمان.

٣- ومنهم من خرجه على أن المراد بالتصديق في الإيمان التصديق المنطقي المقابل للتصور، والمراد به إثبات النسبة بين أمرين نفيًا أو إثباتًا، وتفسير التصديق في الإيمان بالتصديق المنطقي يجعله نوعًا من العلم، والعلم عند طائفة من العلماء لا يتفاضل، فكذلك التصديق لا يتفاضل، ولهذا خرّج بعض المرجئة عدم تفاوت

= المحلي (١/ ٢٠٩).

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني ص(١٢٩).

(٢) البقرة: ٢٦٠.

(٣) انظر: تفسير الطبري (٣/ ٥٢).

(٤) أخرجه البخاري، رقم (٤٤).

التصديق في الإيمان على كون العلم لا يتفاضل، وفي بيان هذا يقول العراقي[1]: «الأكثر على التفاوت - أي يكون علم أجلى من علم - ونقله في البرهان عن أئمتنا، وحكى إمام الحرمين في الشامل أنه لا يتفاوت عند المحققين.....

ومن فوائد الخلاف: أن الإيمان هل يزيد وينقص؟ وقياسه على أنه من قبيل العلوم لا الأعمال»[2]، وقال العطار[3] لما ذكر مسألة التفاوت في العلم: «وأورد الناصر أن من جزئيات هذه المسألة زيادة الإيمان ونقصانه»[4]، ثم قال بعد ذكره لمسألة التفاوت في التصديق: «هذا كله مبني على أن التصديق الذي هو مسمى الإيمان وهو التصديق المنطقي، وهو ما عليه أكثر المحققين، فيكون من جنس العلم»[5]، وقد أشار إلى هذا الجويني حين قال: «إذا حملنا الإيمان على التصديق فلا يفضل تصديق تصديقًا، كما لا يفضل علم علمًا»[6].

وهذا التخريج غير صحيح، ولا يصح الاعتماد عليه في كون الإيمان لا يزيد ولا ينقص، وذلك لأنه مبني على مقدمتين خاطئتين، وهما:

المقدمة الأولى: أن المراد بالتصديق في الإيمان هو التصديق المنطقي، وهذا الزعم غير صحيح لما بين التصديقين - المنطقي والإيماني - من فروق مؤثرة

(١) هو أحمد بن عبد الرحيم الكردي ثم المصري، ولد سنة ٧٦٢هـ من كبار علماء الشافعية في زمنه، له من المصنفات: شرح الصدر بذكر ليلة القدر، توفي سنة ٨٢٦هـ. انظر: البدر الطالع، للشوكاني (١/ ٧٢).

(٢) الغيث الهامع، للعراقي (١/ ٨٣).

(٣) هو حسن بن محمد بن محمود العطار، ولد سنة ١١٩٠هـ له حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع، توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر: الأعلام، للزركلي (٢/ ٢٢٠).

(٤) حاشية العطار على شرح المحلي (١/ ٢٠٩).

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) الإرشاد، للجويني ص(٣٥٥).

في الأحكام، منها: أن التصديق في المنطق لا يستلزم اليقين وإنما يشمل الظن معه، ومنها: أنه لا يستلزم الإذعان والانقياد، وهذا كله لا يقبل في الإيمان عند المرجئة، فلو حُمل التصديق في الإيمان على التصديق المنطقي لصح إيمان من ليس عنده يقين، وإيمان من لم يذعن للشرع، وهذا ما اعترف به بعض المتأخرين من المرجئة، ولهذا نازعوا في حمل التصديق في الإيمان على معنى التصديق في المنطق[1].

والمقدمة الثانية: أن العلم لا يتفاوت، وهذه المقدمة وقع فيها خلاف طويل بين العلماء، وقد اختلفوا فيها على قولين، فمن العلماء من يقول: إن العلم لا يتفاوت ولا يقبل الزيادة ولا النقصان، ومنهم من يقول: إنه يقبل الزيادة والنقصان... وهو قول أكثر أهل العلم[2].

والقول الثاني هو القول الصحيح، ويدل على صحته أدلة منها: قوله تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾[3]، فهذه الآية دالة على أن العلم يمكن أن يقبل الزيادة، لأن الله لا يأمر إلا بطلب أمر ممكن، وكل ما قبِل الزيادة قبِل النقصان، ومنها: ما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال: **«ليس الخبر كالمعاينة، إن موسى لم يلق الألواح لما سمع عن قومه، وألقاها حين رآهم»**[4].

٤- ومنهم من خرج القول بعدم التفاوت في الإيمان على القواعد المنطقية،

---

(١) انظر: حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ص(٢٢٥)، وحاشية العطار على شرح المحلي (١/ ٢٠٩).

(٢) انظر: التحبير شرح التحرير، للمرداوي (١/ ٢٣٢)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ٥٥).

(٣) طه:١١٤.

(٤) أخرجه أحمد في المسند (١٨٤٢)، وابن حبان في صحيحه (٦٢١٣)، وصححه الألباني كما في صحيح الجامع (٥٣٧٣).

وبيان ذلك: أن يقال: إن من المقرر عند المناطقة أن أجزاء الماهية الذاتية لا تقبل الزيادة ولا النقصان، ومن ذلك ما ذكره ابن سينا حين قال: «ذات كل شيء واحد، فيجب أن يكون ذات الشيء لا يزاد ولا ينقص....»[(١)]، ويقول أيضًا: «طبيعة الجنس تحمل على من تحته بالسوية؛ إذ أنواع الحيوان بالسوية حيوان، ولا تقبل الأشد والأضعف، وكذلك الخاصة كالضحاك على أشخاص الناس»[(٢)]، وعلى هذا فأجزاء الماهية الواحدة لا يدخل فيها التفاوت، فكل من حصل ماهية واحدة فلا بد أن يستوي هو ومن شاركه فيها، وعليه فالناس متساوون في الإيمان؛ لأنهم اشتركوا في ماهية واحدة.

وقد شرح صاحب المسامرة هذا الكلام فقال: «الحنفية ومعهم إمام الحرمين وغيره....، لا يمنعون الزيادة والنقصان باعتبار جهات هي - أي تلك الجهات - غير الذات أي ذات التصديق.........، غير أن ذلك التفاوت هل هو بزيادة في نفس الذات أي ذات التصديق والإذعان القائم بالقلب أو هو تفاوت لا بزيادة في نفس التصديق، بل بأمور زائدة عليها، فمنعوا، يعني الحنفية ومرافقيهم الأول، وهو التفاوت في نفس التصديق،......، فنحن معشر الحنفية ومن وافقنا نمنع ثبوت ماهية المشكك، ونقول: إن الواقع على أشياء متفاوتة فيه يكون التفاوت عارضًا لها خارجًا عنها، لا ماهية لها، ولا جزء ماهية، لامتناع اختلاف الماهية واختلاف جزئها، ولو سلمنا ثبوت ماهية المشكك، فلا يلزم كون التفاوت في أفراده بالشدة، فقد يكون بالأولوية، وبالتقدم والتأخر......، ولو سلمنا أن ماهية اليقين تتفاوت لا نسلم أنه يتفاوت بمقومات الماهية أي أجزائها، بل بغيرها من الأمور الخارجة عنها العارضة لها»[(٣)].

(١) المدخل إلى المنطق - ضمن كتاب الشفا - لابن سينا (١/ ٨٠).

(٢) المدخل إلى المنطق - ضمن كتاب الشفا - لابن سينا (١/ ١٠٠)، وانظر: المقولات - ضمن كتاب الشفا - (١/ ١٠١، ١٠٨).

(٣) المسامرة شرح المسايرة، لكمال الدين، ابن أبي شريف ص(٣٠٩).

وقد شرح ابن قطلوبغا[1] كلام صاحب المسامرة فقال: «قلنا: لا نسلم أن الزيادة بمقومات ماهية الإيمان، فإن النظر الواحد إذا أدى إلى جزم يمنع النقيض وصدق هوية - فقد حصل له التصديق، وإلا كان ظنًّا، فالجزم الحاصل بالتصديق واحد وإن كرره ألف مرة مثل الأول بلا زيادة، وكذا الجزم الحاصل من ألف نظر مثلًا يساويه الجزم الحاصل من نظر واحد، فلا زيادة تحصل من كثرة النظر، ألا ترى أن قرص الشمس لا يتفاوت بتفاوت الحرارة مثلًا، وكذلك النار فإنه جوهر مضيء محرق، وذلك المعنى لا يتفاوت بتفاوت أجزاء النار، وذلك الذهب القليل مع الذهب الكثير لا يتفاوت من حيث الذهبية، وكذلك شجر القرع لا يزيد على شجر الدلب من حيث الشجرية، وكذلك الأنبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام لا يتفاضلون بحسب النبوة والملكية، وكذلك آيات القرآن لا تتفاضل من حيث الذكر، وإن جاز التفاضل عندنا من حيث المذكور»[2].

وما ذكره هؤلاء من أن ماهية الإيمان لا تقبل الزيادة ولا النقصان؛ لأن الأجزاء الذاتية لكل ماهية لا بد أن تكون متساوية - غلط، ويدل على عدم صحته تقرير أمر مهم وهو: أن هؤلاء اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان، فقد تصوروا ماهية للإيمان في أذهانهم وظنوا أن هذه الماهية متحققة في الواقع يشترك فيها كل الناس، ومن المعلوم أنه ليس كل ما تصوره الذهن يمكن أن يكون متحققًا في الواقع أو أن يكون له مقابل في الواقع أصلًا، فكون الذهن يتصور ماهية كلية للإيمان لا تقبل الزيادة ولا النقصان ليس دليلًا على وجوب أن يكون الإيمان كذلك في الخارج، فلا يصح أن يحكم على الشيء في الخارج بما يُجوزه عليه في الذهن، وقد نبَّه ابن تيمية

(١) هو قاسم بن قطلوبغا بن عبد الله المصري الحنفي، ولد سنة ٨٠٢هـ له من المصنفات: غريب القرآن، وتاج التراجم، توفي سنة ٨٧٩هـ. انظر: شذرات الذهب، لابن العماد (٧/ ٣٢٦).

(٢) حاشية ابن قطلوبغا على المسامرة ص(٣١١).

على هذا الغلط في مسألة الإيمان فقال: « وهؤلاء منتهى نظرهم أن يروا حقيقة مطلقة مجردة تقوم في أنفسهم، فيقولون: الإيمان من حيث هو هو، والسجود من حيث هو هو لا يجوز أن يتفاضل، ولا يجوز أن يختلف، وأمثال ذلك، ولو اهتدوا لعلموا أن الأمور الموجودة في الخارج عن الذهن متميزة بخصائصها، وأن الحقيقة المجردة المطلقة لا تكون إلا في الذهن، وأن الناس إذا تكلموا في التفاضل والاختلاف فإنما تكلموا في تفاضل الأمور الموجودة واختلافها، لا في تفاضل أمر مطلق مجرد في الذهن لا وجود له في الخارج، ومعلوم أن السواد مختلف، فبعضه أشد من بعض، وكذلك البياض، وغيره من الألوان، وأما إذا قدرنا السواد المجرد المطلق الذي يتصوره الذهن، فهذا لا يقبل الاختلاف والتفاضل، لكن هذا هو في الأذهان لا في الأعيان»[1].

وأما بالنسبة للأصل الثاني، وهو إخراج العمل من مسمى الإيمان، فقد حاول كثير من المرجئة أن يثبت هذا الأصل بذكر أدلة من الكتاب والسنة، ولكن بعضهم حاول أن يثبته بناءً على مقتضى القواعد المنطقية، وبيان ذلك أن يقال: لو كان العمل جزءًا حقيقيًّا في مسمى الإيمان لبطلت ماهية الإيمان بذهابه أو بذهاب بعضه، وهذا يستلزم أن تكون حقيقة الإيمان غير متحققة عند أحد؛ لأن كل أحد يذهب عليه شيء من الأعمال، ولهذا لما ذكر الرازي قول الشافعي في الإيمان استشكله، وقال: «الإيمان عند الشافعي رضي الله عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، ولا شك أن كون الإنسان آتيًا بالأعمال الصالحة أمر مشكوك فيه، والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية، فالإنسان وإن كان جازمًا بحصول الاعتقاد والإقرار إلا أنه لما كان شاكًّا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب كونه شاكًّا في حصول الإيمان، وأما عند أبي حنيفة رحمه الله فلما كان الإيمان اسمًا للاعتقاد

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية ص(٥١٢).

والقول وكان العمل خارجًا عن مسمى الإيمان لم يلزم من الشك في حصول الأعمال الشك في الإيمان، فثبت أن من قال: إن الإيمان عبارة عن مجموع الأمور الثلاثة يلزمه وقوع الشك في الإيمان»[1].

وما ذكره هؤلاء غير صحيح لأنه مبني على سوء فهم لمذهب السلف في كون العمل ركنًا في مسمى الإيمان، وذلك أن السلف لا يقصدون أن كل عمل من أعمال الإيمان يعتبر ركنًا فيه، بحيث إذا انتفى أي جزء من العمل ينتفي أصل الإيمان، وإنما يقصدون بالعمل الذي هو ركن في الإيمان جنس عمل الظاهر، لا كل فرد فرد من الأعمال، فجنس العمل داخل في مسمى الإيمان، فلا إيمان يمكن أن يوجد بدونه.

والغريب أن الرازي ناقض نفسه في موطن آخر، وقرر أن ذهاب بعض العمل لا يلزم منه ذهاب أصل الإيمان فقال: «فإن قيل: فقول أهل السنة أنا مؤمن - إن شاء الله - يمنع من القطع، فوجب أن يلزمهم الكفر.

قلنا: هذا ضعيف من وجوه: الأول: مذهب الشافعي رحمه الله أن الإيمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل، والشك حاصل في أن هذه الأعمال هل هي موافقة لأمر الله تعالى، والشك في أحد أجزاء الماهية لا يوجب الشك في تمام الماهية»[2]، فهو هنا يقرر أن الشك في بعض أجزاء الماهية لا يوجب الشك في الماهية.

***

(١) التفسير الكبير، للرازي (٥/ ٤٥٣).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٢٥١).

المسألة الرابعة
في حقيقة المطلق وحكمه

من المسائل التي ارتبطت ببعض الأصول الفلسفية للحد الأرسطي مسألة حقيقة المطلق والمقيد، ومقتضى الأمر به، فإن هذه المسألة قد ارتبطت في بحوث كثير من الأصوليين المتأخرين بمسألة وجود الماهية الكلية في الخارج، وفُرعت عليها، وارتباط المطلق بهذا الأصل يظهر في مسألتين فيه، هي:

المسألة الأولى: حقيقة المطلق.

والمسألة الثانية: في مقتضى الأمر بالمطلق.

أما بالنسبة للمسألة الأولى: وهي حقيقة المطلق، فقد اختلفت عبارات الأصوليين في بيان حقيقته على أقوال كثيرة، ولكن تلك الحدود التي ذكروها ترجع كلها إلى قولين فقط، هما:

القول الأول: أن المطلق هو اللفظ الذي دل على الماهية الكلية من غير أي دلالة على شيء من قيودها، وفي بيان حقيقة هذا القول يقول الرازي: «كل شيء له حقيقة، وكل أمر يكون المفهوم منه مغايرًا للمفهوم من تلك الحقيقة كان لا محالة أمرًا آخر سوى تلك الحقيقة، سواء كان ذلك المغاير لازمًا لتلك الحقيقة أو مفارقًا، وسواء كان سلبًا أو إيجابًا، فالإنسان من حيث إنه إنسان ليس إلا أنه إنسان، فأما أنه واحد أو لا واحد، أو كثير أو لا كثير، فكل ذلك مفهومات منفصلة عن الإنسان من حيث

إنه إنسان، وإن كنا نقطع بأن مفهوم الإنسان لا ينفك عن كونه واحدًا أو لا واحدًا، إذا عرفت ذلك فنقول: اللفظة الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبًا كان ذلك القيد أو إيجابًا فهو المطلق. وأما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فإن كانت الكثرة كثرة معينة بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو العام.

وبهذا التحقيق ظهر خطأ من قال: المطلق هو الدال على واحد لا بعينه فإن كونه واحدًا وغير معين قيدان زائدان على الماهية»[(١)].

وقد تبع الرازي كثير ممن جاء بعده، ومن هؤلاء ابن السبكي فقد عرَّف المطلق فقال: «المطلق الدال على الماهية بلا قيد»[(٢)].

ومعنى هذا القول أن اللفظ المطلق الوارد في النصوص لا يدل على فرد موجود في الخارج، وإنما يدل على الماهية الكلية، فالأمر والنهي والخبر الوارد في لفظ مطلق إنما تدل على ما يتعلق بالحقيقة الكلية فقط.

والقول الثاني: أن المطلق هو ما دل على فرد شائع في جنسه، وهذا القول اختاره كثير من الأصوليين، وفي بيانه يقول المرداوي الحنبلي: «المطلق نكرة في إثبات»[(٣)]، ويقول ابن الحاجب[(٤)]: «هو ما دل على شائع في جنسه»[(٥)]، ويقول الآمدي: «المطلق

(١) المحصول في علم الأصول، للرازي (١/ ٣١٣).

(٢) جمع الجوامع، للسبكي، مع شرح المحلي (٢/ ٤٥).

(٣) التحبير شرح التحرير، للمرداوي (٦/ ٢٧١٢).

(٤) هو عثمان بن عمر بن أبي بكر الكردي المالكي، المعروف بابن الحاجب، ولد سنة ٥٧٠هـ له من المصنفات: الكافية في النحو، توفي سنة ٦٤٦هـ. انظر: سير أعلام النبلاء، للذهبي (١٣/ ٢٦٤).

(٥) مختصر ابن الحاجب مع شرح العضد ص(٢٣٥).

عبارة عن النكرة في الإثبات»[1].

ومعنى هذا القول: أن المطلق يدل على فرد جزئي ولكنه لم يعين، بل هو شائع في جنسه أي في أفراد أخرى تماثله، مثل النكرة في العربية فإنها: عبارة عن فرد شاع في جنسه.

وحاصل الفرق بين القولين: أن المطلق على القول الأول لا يدل على فرد موجود في الخارج، وإنما يدل على معنى كلي، وأما على القول الثاني فإنه يدل على جزئي في الخارج ولكن هذا الجزئي لم يقيد بوصف يميزه عن الأفراد التي تماثله في الحقيقة.

وهذان القولان مفرعان على القول في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، فمن قال: إن الكلي الطبيعي يمكن أن يوجد في الخارج قال بالقول الأول، ومن نفى أن يكون الكلي الطبيعي موجودًا في الخارج قال بالقول الثاني، وفي هذا يقول الزركشي: «الذي دعا الآمدي إلى ذلك هو أصله في إنكار الكلي الطبيعي»[2]، ولما انتقد السبكي قول الآمدي وابن الحاجب بقوله: «وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة»[3] قال الزركشي متعقبًا قوله: «وقول المصنف - ابن السبكي - : «توهماه النكرة» ممنوع، بل تحققاه، وما صنعاه خير مما صنعه المصنف، فإن مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة لا يخفى تغايرهما على أحد، ولكن لم يفرق الأصوليون بينهما لعدم الفرق بينهما في تعليق التكليف، فإن التكليف لا يتعلق إلا بالموجود في الخارج، والمطلق الموجود في الخارج واحد غير معين في الخارج؛ لأن المطلق لا يوجد إلا في ضمن الآحاد، ووجوده في ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته إليه، فيكون المطلق الموجود واحدًا غير معين، وذلك هو مفهوم النكرة.

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٣/ ٢).
(٢) البحر المحيط، للزركشي (٣/ ٤١٤).
(٣) جمع الجوامع للسبكي مع شرح المحلي (٢/ ٤٦).

والأصولي إنما يتكلم فيما وضع به التكليف، وأما الاعتبارات العقلية كما فعله المصنف - ابن السبكي - فلا تكليف بها، إذ لا وجود لها في الخارج، لأن المُكلَّف به يجب إيقاعه والإتيان بما لا يقبل الوجود الخارج لا يمكن، فلا يكلف به»[1].

أما بالنسبة للمسألة الثانية وهي في مقتضى الأمر بالمطلق، ومعنى هذه المسألة أن الأمر إذا ورد بصيغة المطلق هل يدل على الأمر بالحقيقة المطلقة الكلية، أم يدل على الأمر بجزئي من جزئياتها؟!

وهذه المسألة مفرعة على المسألة السابقة، ولهذا يقول السبكي: «المطلق هو: اللفظ الدال على الماهية بلا قيد، وزعم الآمدي وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة، ومن ثَمَّ قالا: الأمر بمطلق الماهية أمر بجزئي»[2].

وعلى هذا فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: أن الأمر بالماهية المطلقة لا يقتضي الأمر بشيء جزئي معين، ومعنى هذا القول: أنه أمر بالقدر المشترك بين الأفراد لا بجزئي واحد معين منها ولا بجميع الجزئيات، وهذا القول اختاره عدد من الأصوليين منهم: الرازي والقرافي والأصفهاني[3] والصفي الهندي[4].

(١) تشنيف المسامع بشرح جمع الجوامع، للزركشي (٣/ ١٠٠٣).

(٢) جمع الجوامع مع شرح المحلي (٢/ ٤٤).

(٣) هو محمد بن محمود العجلي، الملقب بشمس الدين الأصفهاني، كان فقيهًا أصوليًا منطقيًا، له من المصنفات: غاية المطلب في المنطق، توفي سنة ٦٨٨هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (٥/ ٤١).

(٤) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي الهندي الحنفي، الشهير بصفي الدين، من أئمة المذهب الأشعري، له من التصانيف: الرسالة التسعينية في أصول الدين، توفي سنة ٧١٥هـ. انظر: طبقات الشافعية، للسبكي (٩/ ١٦٢).

وفي بيان حقيقة هذا القول وحجته يقول الصفي الهندي: «إذا أمر الشارع بفعل من الأفعال من غير قيد من قيود جزئياته، لم يكن ذلك أمرًا بجميع جزئياته، ولا ببعض جزئياته على التعيين؛ لأن الجزئيات الداخلة تحت مطلق الفعل المأمور به متشاركة في ماهية ذلك الفعل، ومتمايزة بخصوصياتها، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، وغير مستلزم له على التعيين، فالأمر الدال على طلب الماهية الكلية غير دال على شيء من تلك الجزئيات المخصوصة عينًا، لا بطريق المطابقة ولا بطريق الاستلزام، بل لا دلالة له إلا على تلك الماهية المشتركة بين تلك الجزئيات فعلى هذا: الأمر بالجنس لا يكون أمرًا بشيء من أنواعه ألبتة»[1].

والقول الثاني: أن الأمر بالماهية المطلقة أمر بجزئي من جزئياتها، ومعنى هذا القول: هو أن اللفظ المطلق إذا ورد في النصوص فالمراد به إيقاع جزئي من الجزئيات التي يدل عليها اللفظ المطلق.

والفرق بين القولين: أن الأمر بالماهية المطلقة على القول الأول لا يدل على فعل جزئي إلا بقرينة خارجة عن اللفظ حالية أو مقالية، وأما إذا لم توجد فإنه لا يعين جزئي للفعل، وفي بيان هذا يقول ابن التلمساني بعد شرحه لقول الرازي: «الأمر بالماهية الكلية لا يتناول الأمر بشيء من جزئياته» قال: «لا يقال: قد تقرر أن الأمر بالشيء أمر بما هو من ضرورياته، والمطلقات لا دخول لها في الأعيان إلا بخصوص ما، فالأمر بها أمر بأحد الخصوصيات، لأنا نقول: هذا وإن سُلم، فليس من مقتضيات اللفظ، بل من قاعدة: أن التكليف مشروط بالإمكان، والإتيان بالمطلق ممكن، ثم لو سلم الإشعار، فلا يشعر بخصوص معين، والبحث فيه»[2]، وأما على القول الثاني فإن المطلوب فعله جزئي من أجزاء الماهية الكلية، وهذا الطلب يدرك بغير قرينة.

(١) نهاية الوصول في دراية الأصول، للصفي الهندي (٣/ ١٠٠١).

(٢) شرح المعالم في أصول الفقه، لابن التلمساني (١/ ٣٧٢).

وظهر بهذا التقرير أن هذه المسألة مرتبطة بالقول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، ولهذا نقد الآمدي قول الرازي بناءً على كونه مبنيًّا على أصل باطل وهو أن الكلي الطبيعي يمكن أن يوجد في الخارج فقال: «وهو غير صحيح، وذلك لأن ما به الاشتراك بين الجزئيات معنى كلي لا تصور وجوده في الأعيان وإلا كان موجودًا في جزئياته.

ويلزم من ذلك انحصار ما يصلح اشتراك كثيرين فيه فيما لا يصلح لذلك وهو محال.

وعلى هذا فليس معنى اشتراك الجزئيات في المعنى الكلي هو أن الحد المطابق للطبيعة الموصوفة بالكلية مطابق للطبيعة الجزئية، بل إن تصور وجوده ليس في غير الأذهان.

وإذا كان كذلك فالأمر طلب إيقاع الفعل على ما تقدم، وطلب الشيء يستدعي كونه متصورًا في نفس الطالب على ما تقدم تقريره، وإيقاع المعنى الكلي في الأعيان غير متصور في نفسه، فلا يكون متصورًا في نفس الطالب، فلا يكون أمرًا به، ولأنه يلزم منه التكليف بما لا يطاق.

ومن أُمر بالفعل مطلقًا لا يقال: إنه مُكلَّف بما لا يطاق، فإذًا الأمر لا يكون بغير الجزئيات الواقعة في الأعيان، لا بالمعنى الكلي، وبطل ما ذكره.

ثم وإن سلم أن الأمر متعلق بالمعنى الكلي المشترك، وهو المسمى بالبيع، فإذا أتى المأمور ببعض الجزئيات كالبيع بالغبن الفاحش، فقد أتى بما هو مسمى البيع المأمور به الموكل فيه، فوجب أن يصح نظرًا إلى مقتضى صيغة الأمر المطلق بالبيع.

وإن قيل: بالبطلان فلا يكون ذلك العدم دلالة الأمر به، بل لدليل معارض»[1].

وجاء الأصفهاني ودافع عن قول الرازي بأن حاول أن يثبت وجود الكلي الطبيعي

(١) الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي (٢/ ٢٠٥).

في الخارج فقال منتقدًا الآمدي: «أما فساد كلام صاحب الإحكام - الآمدي - فيتوقف على تجديد العهد بقاعدة من قواعد المنطق.....

وتلك القاعدة: أنا بينا أن الكلي: إما منطقي أو طبيعي أو عقلي.....

وإذا اتضحت هذه التفرقة، فنقول: الكلي الطبيعي موجود في الأعيان، والدليل عليه: أن هذا البيع موجود في الأعيان، وجزء هذا البيع نفس البيع بالضرورة، وجزء الموجود موجود جزمًا، فالكلي الطبيعي موجود في الأعيان، وأما الكلي المنطقي والعقلي ففي وجودهما في الخارج خلاف....

وبهذه القاعدة تبين فساد كلام صاحب الإحكام، وذلك لأن البيع وهو القدر المشترك بين البياعات هو الكلي الطبيعي، ولا شك في وجوده في الأعيان، والخلاف بين الكليتين الأخريين، وبه يندفع عدم تصوره في نفس الطالب، ولزوم التكليف بما لا يطاق»[1].

والمقصود هنا إثبات أن هذه المسألة قد بناها بعض الأصوليين على ما تقتضيه القواعد المنطقية، وهذا يكفي في إثبات التأثر بأصول الحد الأرسطي.

***

(١) الكاشف عن المحصول، للأصفهاني (٤/ ٨٤).

المسألة الخامسة
في التكليف بالقدر المشترك

والمراد بالتكليف بالقدر المشترك: هو أن يتعلق التكليف بأمر كلي تحته أفراد متعددة، ومن أشهر المسائل في ذلك ما يسمى عند الأصوليين بالواجب المخير، وإن كان الأفضل أن يسمى بالتكليف المخير، لأن التكليف أعم من أن يكون واجبًا بل قد يكون مستحبًّا، ومعناه أن يكلف الله تعالى الناس بفعل شيء مبهم محصور في أفراد، كجزاء الصيد وفدية الصيد وكفارة اليمين، بل هذا التخيير منطبق على أكثر تكاليف الشريعة، كما قال الباقلاني وغيره[1].

وقد اختلف العلماء في مثل هذا النوع من التكاليف اختلافًا شديدًا واضطربت فيها أقوالهم، حتى لا تكاد تُعرف حقيقة كل قول والفرق بينه وبين غيره، وأضحى بعضهم ينسب إلى غيره نفس القول الذي يقوله هو ظنًّا منه أنه غيره[2]، وفي بيان هذا الاضطراب يقول ابن عقيل: «قد أعيت هذه المسألة - يعني مسألة كفارة اليمين - العلماء من قبل ومن بعد، فما أحد تصور الخلاف فيها»[3]، ونقل عن بعضهم أنه قال: «قد دارت رؤوس المختلفين في هذه المسألة وأعيتهم»[4].

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ٢٠٢).
(٢) انظر: المحصول في علم الأصول، للرازي (٢/ ٢٦٠).
(٣) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٩١).
(٤) المرجع السابق، نفس الصفحة.

ونتيجة لهذا الاشتباه فقد اختلف العلماء في حقيقة الخلاف فيها؛ هل هو خلاف لفظي أومعنوي؟! على قولين، اختار كل قول عدد كبير منهم[1].

وترجع أقوال العلماء في هذه المسألة إلى قولين أصليين[2]، هما:

القول الأول: أن الواجب فعل واحد مما خير فيه لا بعينه، فالواجب مثلًا فعل إحدى خصال الكفارة لا بعينه، وهذا القول اختاره جمهور الأصوليين، بل حكاه بعضهم إجماعًا عن السلف.

والقول الثاني: أن الكل واجب على البدل، بمعنى أن التكليف متوجه إلى فعل كل الأفراد، ولكن فعل بعضها يسقط وجوب الأخرى، وهو قول أكثر المعتزلة.

والصحيح هو قول الجمهور، فإن الله تعالى علق الحكم الذي هو الوجوب بالقدر المشترك بين تلك الخصال، وأما تحقق الوجوب فلا يكون إلا بفرد معين.

وهذا التقرير يظهر به أصل الغلط في هذه المسألة وهو عدم التفريق بين أصل الوجوب وبين ما يتحقق به الوجوب، والفرق بينهما هو: أن أصل الوجوب هو المعنى الذي اعتبر في التكليف، وبما أنه معنى فإنه يصح أن يكون كليًا، أما ما يتحقق به الوجوب فهو أمر جزئي؛ لأنه أمر عملي مطلوب من كل فرد والأمر الجزئي لا يمكن أن يكون كليًا.

فتحصل أن هذه المسألة لا بد فيها من التفريق بين أصل الوجوب وما يتحقق به الوجوب، وأن ما يتحقق به الوجوب لا يمكن إلا أن يكون جزئيًا.

وجاء بعض المتأخرين من الأصوليين والفقهاء وخرّج هذه المسألة على القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج، وقرر بناءً على ذلك أن الوجوب متعلق بالقدر

(١) انظر: البحر المحيط، للزركشي (١/ ١٩١).

(٢) انظر: المحصول في الأصول، للرازي (٢/ ١٥٩)، والبحر المحيط، للزركشي (١/ ١٨٦).

المشترك تعلقًا وتحققًا، بمعنى أن التكليف في مثل هذه المسألة لا يتحقق إلا بالقدر المشترك، ومن هؤلاء القرافي، فقد ذكر مسألة التكليف بالمشترك فقال: «الواجب الكلي هذا هو الواجب المخير في خصال الكفارة في اليمين، وحيث قيل به، فالواجب هو أحد الخصال، وهو مفهوم مشترك بينها؛ لصدقه على كل واحد منها، والصادق على أشياء مشترك بينها»[1]، ومعنى هذا الكلام أن الواجب هو القدر المشترك ولا يتحقق الوجوب إلا بفعل القدر المشترك.

وهو قد قرر أن القدر المشترك (الكلي الطبيعي) يوجد في الخارج مع الجزئيات وأن إنكار ذلك يعتبر خلافًا للضرورة، وفي هذا يقول: «الكليات المشتركة يجزم كل عاقل بثبوتها له بالضرورة من غير عكس فجحد كون الكليات والمشتركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خلاف الضرورة»[2].

ثم ذكر أن هذا القدر المشترك هو متعلق خمسة أحكام، فقال: «وهذا القدر المشترك هو متعلق خمسة أحكام: **الحكم الأول:** الوجوب فلا وجوب إلا فيه، والخصوصات التي هي العتق والكسوة والإطعام متعلق التخيير من غير إيجاب، والمشترك هو متعلق الوجوب، ولا تخيير فيه، فلم يخير الله المكلف بين فعل أحدها وبين ترك هذا المفهوم، فإن ترك هذا المفهوم إنما هو بترك جميعها، ولم يقل به أحد، بل مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها متعين للفعل متحتم الإيقاع، فالمشترك متعلق الوجوب ولا تخيير فيه والخصوصات متعلق التخيير ولا وجوب فيها فالواجب واجب من غير تخيير، والمخير فيه مخير فيه من غير إيجاب»[3].

ومعنى هذا الكلام أن الوجوب متعلق بالقدر المشترك، وهذا الحكم صحيح في

(١) الفروق، للقرافي (٢/ ١٢٥).

(٢) المرجع السابق (٢/ ١٣٣).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٢٥).

جملته، ولكنه قرر أن الوجوب لا يتحقق إلا بفعل القدر المشترك، وهذا غير صحيح، بل هو ممتنع، فإن وجود القدر المشترك في الخارج ممتنع، فلو كلف العبد بفعل القدر المشترك لكان تكليفًا بما لا يطاق، والصحيح أن ما في الخارج لا يكون إلا جزئيًا، وهذا الأمر الجزئي يتحقق به القدر المشترك الذي في الذهن.

ثم قال: «الحكم الثاني المتعلق بهذا القدر المشترك: الثواب على تقدير الفعل، فإذا فعل الجميع أو بعضه لا يثاب ثواب الواجب، إلا على القدر المشترك، وما وقع معه يثاب عليه ثواب الندب أو لا يثاب عليه، بحسب ما يختاره، إن اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص»[1]، ومعنى هذا الكلام: أن الثواب في الواجب المخير لا يكون إلا على القدر المشترك فقط - الذي هو الكلي الطبيعي عنده - وهذا غير صحيح، لأمور:

الأمر الأول: أن هذا يلزم منه أن يتساوى الناس في الثواب، لأن الماهية الواحدة لا تقبل التفاضل على قولهم.

والأمر الثاني: أن الثواب لا يكون إلا على الفعل المتحقق في الخارج أو ما في حكمه، والقدر المشترك يمتنع تحققه في الخارج كما سبق، وفي هذا يقول ابن الشاط[2]: «قلت: ما قاله من أنه لا يثاب إلا على القدر المشترك، ليس بصحيح، فإن الثواب إنما يكون على الفعل الذي وقع من المكلف، وهذا لم يوقع القدر المشترك، ولا يصح منه إيقاعه، وإنما أوقع ما كلف أن يوقعه ويصح منه إيقاعه وهو فرد مما يدخل تحت المشترك وتعلق التكليف به على الإبهام، ولكن الوجود عينه فإنه لا يتحقق الوجود إلا في المعين، وما قاله - يعني القرافي - من أن ما أوقعه مع ذلك يثاب

(١) المرجع السابق، (٢/ ١٢٦).

(٢) هو قاسم بن عبد الله بن محمد بن الشاط الأنصاري، من المبرزين في عصره، توفي سنة ٧٢٣هـ انظر: شجرة النور الزكية، لمحمد بن مخلوف ص(٢١٧).

عليه ثواب الندب أو لا يثاب عليه، ليس بمسلم فإنه دعوى لم يأت عليها بحجة....

قال – يعني القرافي – وبحسب ما يختاره إن اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص، وإن اختار أدناها إن كان بينها تفاوت أو إحداها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص، قلت – ابن الشاط – ما قاله هنا ليس بصحيح، بل إنما يثاب ثواب الواجب لا ثواب الندب بعد اختيار أفضلها أو أدناها، ولكن يكون ثواب أفضلها ثواب واجب أفضل، وثواب أدناها ثواب واجب أدون، ولا وجه لدخول الندب هنا، وقوله – يعني القرافي – فلا ثواب في الخصوص، ليس بصحيح، فإن الثواب إنما يكون على ما أوقع ولم يوقع إلا الخصوص – يعني الفرد – »[1].

ثم ذكر الحكم الثالث فقال: «**الحكم الثالث**: العقاب على تقدير الترك، يجب أن يكون على القدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها»[2].

وهذا الحكم فيه ما في الحكم السابق من تعليق العقاب على القدر المشترك، والعقاب لا يكون إلا على أمر جزئي موجود في الخارج.

ثم ذكر الحكم الرابع فقال: «**الحكم الرابع المتعلق بالقدر المشترك**: براءة الذمة، فلا تبرأ إلا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها»[3].

والصحيح أن الذمة لا تبرأ بالقدر المشترك؛ لأنه أمر كلي لا يمكن إيقاعه في الخارج، وعليه فالذمة لا تبرأ إلا بفعل أمر جزئي يدخل تحت القدر المشترك.

وقد رتب القرافي على قوله هذا حكمًا غريبًا، فقال: «فمن صلى الظهر إنما برئت ذمته بالقدر المشترك بين صلاته هذه وجميع صلوات الناس، وهو مفهوم الظهر من

(١) إدرار الشروق على أنواء البروق، لابن الشاط – ضمن الفروق للقرافي – (٢/ ١٢٦، ١٢٧).

(٢) الفروق، للقرافي (٢/ ١٢٧).

(٣) المرجع السابق (٢/ ١٢٨).

حيث هو ظهر، أما خصوص هذا الظهر، وهو كونه واقعًا في البقعة المعينة، وعلى الهيئة المعينة، فلا مدخل له في براءة الذمة؛ لأنه لم يدخل في الوجوب، وكذلك من صام رمضان إنما تبرأ ذمته من صوم رمضان بما في صومه من القدر المشترك بين صومه هذا وبين صوم عامة الناس وهو مفهوم شهر رمضان..»[1].

وهذا الحكم الذي قرره هنا في غاية الغرابة، فكيف لا تبرأ الذمة إلا بالقدر المشترك؟! بل الذمة لا تبرأ إلا بفعل الأمر الجزئي الخاص بالإنسان وحده ولا دخل له في الآخرين، وهذا هو مقتضى التكليف، وفي بيان هذا يقول ابن المشاط: «قلت: لا تبرأ الذمة بالقدر المشترك؛ لأنه لا يمكن إيقاعه ولا دخوله في الوجود العيني وإنما تبرأ الذمة بما أوقعه مما فيه المشترك أي قسط منه على ما قرره أهل هذا العلم.... (إلى أن قال) إن أراد ظاهر لفظه وهو أن براءة ذمة مصلي الظهر إنما تقع بصلاته وصلاة غيره فذلك واضح البطلان، وذلك يستلزم ألا تبرأ ذمة زيد حتى يصلي عمرو وغيره من سائر الناس، وهذا خطأ فاحش، وإن أراد أن براءة ذمة مصلي الظهر إنما تقع بالكلي من حيث هو كلي فهو خطأ أيضًا، وإن أراد أن براءة ذمة المصلي إنما تقع بصلاته لا من جهة خصوصها، بل من جهة أن فيها معنى المشترك فذلك صحيح، ولكن هذا الاحتمال بعيد من لفظه ومساق كلامه»[2].

وكذلك الحال فيما ذكره من صيام رمضان، فإن ذمة المكلف تبرأ بفعله الخاص لا بالقدر المشترك.

ثم ذكر الحكم الخامس فقال: «**الحكم الخامس**: النية فلا ينوي المكلف إيقاعه بنية الوجوب وأداء الفرض إلا القدر المشترك، فهو المنوي فقط دون الخصوصات»[3].

(١) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٢) إدرار الشروق على أنواء البروق - ضمن الفروق - لابن المشاط (٢/ ١٢٨).

(٣) الفروق، للقرافي (٢/ ١٣٠).

وما ذكره هنا من تعليق النية بالقدر المشترك ليس صحيحًا، بل النية لا تتعلق في الحكم الشرعي إلا بالمعين الذي يريد المكلف فعله، ولا تعلق لها بالقدر المشترك الذهني الذي يشمل فعله وفعل غيره من المكلفين، فإن ما يتعلق به الكلي لا يلزم أن يكون متعلقًا بكل جزئي.

هذه خمسة آثار للحد الأرسطي من جهة أصوله الفلسفية وبقيت آثار أخرى كثيرة مبثوثة في العلوم الإسلامية كمسألة: كون العموم من عوارض الألفاظ أم المعاني؛ فقد خرجها بعضهم على القول بوجود الكليات في الخارج[1] وكالاعتماد على القول بوجود الكليات في الخارج على نفي العلو عن الله تعالى كما فعل الرازي[2] وتتبع جملة تلك الآثار الأخرى يطول به البحث بل ويصعب ذلك على فرد واحد ويحتاج إلى جهود متتالية؛ لتتخلص علومنا من آثار تلك الشوائب الدخيلة.

---

(١) انظر: نهاية الوصول في دراية الأصول، للصفي الهندي (٣/ ١٢٢٨) ومنهاج السنة النبوية، لابن تيمية (٢/ ٥٩٢).

(٢) انظر: أساس التقديس، للرازي ص(١٨).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وبعد:-

فقد انتهيت - بتوفيق الله - من دراسة الحد الأرسطي، وما بني عليه من أصول فلسفية، وما ترتب عليه من آثار علمية إلى جملة من النتائج والتوصيات، أُجمل أهمها فيما يلي:-

أولًا: أهم النتائج:

أن كل من بحث في حقيقة الحد أجمع على أن الحد لا بد أن يكون جامعًا مانعًا، وإنما اختلفوا في أمرين، وهما:

١- فيما به يكون الجمع والمنع.

٢- في القصد إلى الجمع والمنع.

أن أرسطو لم يكن هو أول من قال بالحد الحقيقي، بل قد سبقه إليه سقراط وأفلاطون.

أن أرسطو إنما قال بأن الأشياء لا تعرف إلا بمعرفة الحقيقة الكلية لها؛ لأنه كان في معرض نقاشه للسوفسطائية.

أن القول بالحد الحقيقي لم يقتصر على فلاسفة اليونان، بل قد قال به أيضًا عدد

من الفلاسفة في الإسلام والفلاسفة في الغرب.

خطأ قول أرسطو في التفريق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية الملازمة.

أن ثمة طريقة أخرى للتحديد مخالفة لطريقة أرسطو هي أصح منها، وهي طريقة التحديد بالمميز.

أن نظار المسلمين وعلماءهم المتقدمين لم يكونوا متبعين لطريقة أرسطو في التحديد، وإنما كانت لهم طريقة خاصة بهم.

أن الأصول الفلسفية التي أثرت في حقيقة قول أرسطو متعددة، وليست أصلًا واحدًا.

أن أكثر الأصول الفلسفية تأثيرًا في حقيقة الحد الأرسطي هو القول بوجود الكليات في الخارج.

أن التأثر والتأثير بين الأمم أمر ضروري، جرت به سنة الله الكونية.

أن تأثر الفكر الإسلامي بالمنطق الأرسطي لم يكن في زمن متقدم، وإنما شاع في آخر القرن الخامس وبداية القرن السادس.

أن كل منهج للاستدلال أو نحوه لا بد أن يكون متأثرًا بالأصول المقررة عند من وضعه وأقامه عليها.

أن المخالفة لمنطق أرسطو ممن خالفه لم تكن من جهة واحدة، بل كانت على جهتين: إما لمخالفته في الأصول الفلسفية التي بَنى عليها الحد، وإما لمخالفته في مجرد الاجتهاد.

أن تأثير الحد الأرسطي لم يكن من جهة واحدة، بل كان من ثلاث جهات:

الأولى: من جهة قواعده.

الثانية: من جهة مصطلحاته.

الثالثة: من جهة أصوله الفلسفية.

أن كثيرًا من المتكلمين المتأخرين قد استغلوا قواعد المنطق وقوانينه في تأييد أقوالهم المبتدعة.

ثانيًا: أهم التوصيات:

يمكن أن نخرج من قراءة هذا البحث بتوصيتين مهمتين:

الأولى: ضرورة ضبط الأصول الكلية التي ترجع إليها مناهج الاستدلال والاستنباط، إذ بضبطها تتبين حقيقة كل منهج ومواطن الصواب والغلط فيه.

الثانية: ضرورة تتبع الآثار التي خلفها دخول المنطق في العلوم الإسلامية من المتخصصين فيها، وأخص بالذكر هنا أربعة علوم هي: علم العقيدة وعلم الفقه وعلم أصول الفقه وعلوم العربية، إذ هذه العلوم من أشد العلوم تأثرًا بالمنطق، فأهيب بالأقسام المتخصصة في هذه العلوم أن تهتم بذلك.

وأقترح أن يكون تتبع التأثير كما يلي:

١- تأثير المنطق من جهة شروطه الحدودية وقياساته وقواعده.

٢- تأثير المنطق من جهة مصطلحاته.

٣- تأثير المنطق من جهة أصوله التي بني عليها.

الفهارس العامة

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الآيـة	رقم الآية	الصفحة
سُورَةُ البَقَرَةِ		
﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾	٢٦	٢٢٢
﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾	١٣٣	٤٣٢
﴿قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن ۖ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾	٢٦٠	٥٠٧
سُورَةُ آلِ عِمْرَانَ		
﴿ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾	١٨٢	٢٢٢
سُورَةُ المَائِدَةِ		
﴿ذَٰلِكَ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾	٩٧	٩٤
سُورَةُ الأَنْعَامِ		
﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾	٩	٤٣٣

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام

ثبت المصادر والمراجع

١- أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي، تحقيق أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، ط الثانية، ١٤٢٤هـ.

٢- ابن رشد والرشدية، إرنست رينان، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العلمية، القاهرة، ١٩٥٧م.

٣- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، أبو الوفاء التفتازاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط الأولى، ١٩٧٢م

٤- الإبهاج شرح المنهاج، السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٥- الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة، عباس أحيلة، منشورات كلية الآداب والعلوم، الرباط، ١٩٩٩م.

٦- إحصاء العلوم، الفارابي، تحقيق علي بو ملحم، دار الهلال، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٦م.

٧- الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، تعليق عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، ط الثانية، ١٤٠٢هـ.

٨- الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩- إحياء علوم الدين، الغزالي، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

١٠- آداب البحث والمناظرة، الشنقيطي، تحقيق سعود العريفي، دار عالم الفوائد، مكة، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

١١- إدرار الشروق على أنواء البروق، ابن الشاط، ضمن كتاب الفروق للقرافي.

١٢- أربعون مسألة في أصول الدين، السكوني، تحقيق يوسف احنانا، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٣- الأربعين في أصول الدين، الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، تحقيق أحمد حجازي السقا، ط الأولى ١٤٠٦هـ.

١٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق أسعد تيم، مؤسسة الثقافة الدينية، ط الثالثة، ١٤١٦هـ.

١٥- ازدواجية العقل، جورج طرابيشي، رابطة العقلانيين العرب، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

١٦- أساس الاقتباس، نصير الدين الطوسي، تحقيق حسن الشافعي، المجلس الأعلى للثقافة.

١٧- أساس التقديس، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٤٠٦هـ.

١٨- الاستقامة، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، دار الفضيلة، ط الولي، ١٤٢٠هـ.

١٩- أسس الفلسفة، توفيق الطويل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٨م.

٢٠- الأسس الميتافيزيقية للعلم، حسين علي حسن، مطبوعات جامعة الكويت، ط الأولى، ١٩٩٧م

٢١- الإشارات والتنبيهات، ابن سينا، مع شرح الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط الثالثة.

٢٢- الإشارة في علم الكلام، الرازي، تحقيق سعيد فودة، دار الرازي، الأردن، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٣- إعلام الموقعين، ابن القيم، تحقيق عبد الرحمن الوكيل، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

٢٤- الإعلام بمناقب الإسلام، أبو الحسن العامري، تحقيق أحمد غراب، مؤسسة دار الأصالة للثقافة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ.

٢٥- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، ط الخامسة، ١٩٨٠م

٢٦- الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، تقديم علي بو ملحم، دار الهلال، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٢٧- اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، تحقيق ناصر العقل، دار العاصمة، ط السادسة، ١٤١٩هـ.

٢٨- إكمال إكمال المعلم، الأبي، ضبط محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٥هـ.

٢٩- الألفاظ المستعملة في المنطق، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط الثانية.
٣٠- الإنسانية والوجودية، عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، ط الأولى، ١٩٤٧م.
٣١- الإنصاف فيما يجب اعتقاده، الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ط الثالثة، ١٤٢١هـ.
٣٢- باركلي، يحيى هويدي، دار المعارف، مصر.
٣٣- البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت، ط الثانية، ١٤٢٣هـ.
٣٤- بُد العارف، ابن سبعين، تحقيق جورج كتورة، دار الأندلس، ط الأولى، ١٩٧٨م.
٣٥- البصائر النصيرية في علم المنطق، زين الدين الساوي، تعليق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط الأولى ١٩٩٧م.
٣٦- بغية المرتاد، ابن تيمية، تحقيق موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط الأولى،١٤٢٢هـ.
٣٧- بيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية، تحقيق مجموعة من الباحثين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.
٣٨- تاريخ الفكر الفلسفي، محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م.
٣٩- تاريخ الفكر الفلسفي، محمد أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٦٦م.
٤٠- تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤١- تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٢- تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند راسل، ترجمة زكي نجيب وزميله، ط الثالثة، ١٩٧٨م.
٤٣- تاريخ الفلسفة اليونانية، مصطفى النشار، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٤٤- تاريخ الفلسفة اليونانية، وولير ستيس، ترجمة مجاهد عبد المنعم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط الثانية ١٤٢٥هـ.
٤٥- تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار القلم، بيروت.
٤٦- تاريخية الفكر العربي والإسلامي، محمد أركون، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الثالثة، ١٩٨٨م.

٤٧- تبصرة الأدلة في أصول الدين، أبو المعين النسفي، تحقيق كلود سلامة، المعهد العلمي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٩٠م.

٤٨- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، قطب الدين الرازي، بحاشية الجرجاني، دار إحياء الكتب العلمية، عيسى البابي وشركاه، مصر.

٤٩- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، الباجوري، تحقيق علي جمعة، دار السلام، مصر، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.

٥٠- التدمرية، لابن تيمية، تحقيق محمد السعوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

٥١- التذهيب شرح الخبيصي في المنطق، التفتازاني.

٥٢- التراث والتجديد، حسن حنفي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط الخامسة، ١٤٢٢هـ.

٥٣- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ابن سينا، مطبعة هندية بالموسكي، مصر، ط الأولى، ١٩٠٨م.

٥٤- تشنيف المسامع شرح جمع الجوامع، الزركشي، تحقيق عبد الله ربيع، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

٥٥- تعاليق ابن باجة على منطق الفارابي، تحقيق ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٤م.

٥٦- التعريفات، علي محمد الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

٥٧- التعليقات، لابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ١٩٧٣م.

٥٨- تفسير ما بعد الطبيعة، ابن رشد، تحقيق الأب قنواتي، دار المشرق، بيروت.

٥٩- تلخيص فلسفة أرسطو، ابن رشد، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٤م.

٦٠- تلخيص منطق أرسطو، ابن رشد، تحقيق جيرا جهامي، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٢م.

٦١- التلويح إلى كشف حقائق التنقيح، سعد الدين التفتازاني، تحقيق محمد عدنان درويش، دار الأرقم، بيروت، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

٦٢- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، تحقيق عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.

٦٣- تمهيد للفلسفة، محمود زقزوق، دار المعارف، مصر، ط الخامسة، ١٩٩٤م.

٦٤- التمييز لما في الكشاف من الاعتزال، السكوني، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٦٥- تهافت التهافت، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط الثانية ٢٠٠٢م.

٦٦- تهافت الفلاسفة، الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط الرابعة، ١٣٩٢هـ.

٦٧- تهافت الفلاسفة، علاء الدين الطوسي، تحقيق رضا سعادة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط الرابعة.

٦٨- تهذيب اللغة، الأزهري، إشراف محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٢١هـ.

٦٩- توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار، الصنعاني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٠- التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي، تحقيق محمد الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

٧١- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، السعدي، اعتناء سعد الصميل، دار ابن الجوزي، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.

٧٢- جامع الأسرار، الكاكي، تحقيق فضل الرحمن الأفغاني، مكتبة نزار الباز، مكة، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

٧٣- جامع البيان عن تأويل القرآن، ابن جرير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثالثة، ١٤٢٠هـ.

٧٤- الجانب الإلهي، محمد البهي، مكتبة وهبة، ط السادسة، ١٤٠٢هـ.

٧٥- الجبر الذاتي، زكي نجيب، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة.

٧٦- الجمع بين رأي الحكيمين، الفارابي، تعليق آلبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط الرابعة.

٧٧- الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ابن تيمية، تحقيق علي بن حسن وزميله، دار العاصمة، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ.
٧٨- حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الفكر للطباعة والنشر.
٧٩- حاشية على تحرير القواعد المنطقية، الجرجاني، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي وشركاه، مصر.
٨٠- حاشية على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب، التفتازاني، تصحيح شعبان إسماعيل، الكليات الأزهرية، ١٣٦٣هـ.
٨١- حاشية على شرح المحلي لجمع الجوامع، البناني، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
٨٢- الحداثة مناقشة هادئة لقضية ساخنة، محمد خضر عريف، دار القبلة، ط الأولى، ١٤١٢هـ.
٨٣- الحدود في الأصول، ابن فورك، تحقيق محمد السليماني، دار الغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٩٩م.
٨٤- الحروف، الفارابي، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ط الثانية.
٨٥- الحقيقة، نظمي لوقا، عالم الكتب، القاهرة، ١٩٧٢م.
٨٦- حكمة الإشراق، السهروردي، تصحيح هنري كربين، الهيئة العامة لقصور الثقافة.
٨٧- حوار الأجيال، حسن حنفي، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.
٨٨- خريف الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط الخامسة، ١٩٧٩م.
٨٩- الخمسين مسألة في كسر المنطق، أبو النجا الفارض، اهتمام مهدي محقق، طهران، ١٣٧٠هـ.
٩٠- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد، ط الأولى، ١٤٠٣هـ.
٩١- الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية، هادي الشجيري، دار البشائر، ط الأولى، ١٤٢٢هـ.
٩٢- دراسات في الفلسفة الحديثة، محمود زقزوق، دار الفكر العربي، ط الثالثة، ١٩٩٣م.
٩٣- الدرة فيما يجب اعتقاده، ابن حزم، تحقيق أحمد الحمد وزميله، مكتبة التراث، مكة، ط الأولى، ١٤٠٨هـ.
٩٤- دستور العلماء، الأحمدي نكري، تعريب حسن هاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى،

١٤٢١هـ.

٩٥- دليل الناقد العربي، ميخال الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٩٦- ديفيد هيوم، زكي نجيب، دار المعارف، مصر، ١٩٥٨م.

٩٧- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تقديم رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، ط الأولى، ١٩٩٣م.

٩٨- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار ترجمان القرآن، لاهور، ط الثانية ١٣٩٦هـ.

٩٩- الرد على من أنكر الحرف والصوت، للسجزي، تحقيق محمد باكريم، دار الراية، الرياض، ط الأولى، ١٤١٤هـ.

١٠٠- رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط الثانية، ١٩٨٧م.

١٠١- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد علي أبو ريان، دار الاعتماد، مصر، ط الأولى، ١٣٦٩هـ.

١٠٢- الرسالة الأضحوية في المعاد، ابن سينا، تحقيق سليمان دنيا، مطبعة الاعتماد، مصر، ط الأولى، ١٣٦٨هـ.

١٠٣- رسالة العلوم، أبو حيان التوحيدي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة.

١٠٤- رسالتان فلسفيتان، الفارابي، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.

١٠٥- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، السبكي، تحقيق علي محمد معوض، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

١٠٦- رواد الفلسفة، ريتشارد شاخت، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

١٠٧- روح المعاني، الآلوسي، تحقيق محمد أحمد الأمد، دار إحياء التراث، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٠٨- روضة الناظر وجنة المناظر، ابن قدامة، تحقيق عبد الكريم النملة، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

١٠٩- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، البوطي، دار الفكر المعاصر، بيروت،

ط الثانية، ١٤١١هـ.

١١٠- السنن الكونية في الحياة الإنسانية، شريف الشيخ صالح، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

١١١- سير أعلام النبلاء، الذهبي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الحادية عشر، ١٤١٩هـ.

١١٢- الشامل في أصول الدين، الجويني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

١١٣- شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، مصر، ط الأولى، ١٣٨٤هـ.

١١٤- شرح البرهان لأرسطو، ابن رشد، تحقيق عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ.

١١٥- شرح الحدود النحوية، الفاكهي، تحقيق صالح العائد، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

١١٦- شرح الخريدة، أبو البركات الدردير، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة.

١١٧- شرح السلم المورنق، أحمد الملوي، ط الثانية، ١٣٥٧هـ.

١١٨- شرح العقائد النسفية، التفتازاني، المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م.

١١٩- شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية عشرة، ١٤١٨هـ.

١٢٠- شرح العقيدة النونية، محمد خليل الهراس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الثانية، ١٤١٥هـ.

١٢١- شرح الكوكب المنير، ابن النجار، تحقيق محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

١٢٢- شرح المعالم في أصول الفقه، ابن التلمساني، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، عالم الكتب، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

١٢٣- شرح المقاصد، التفتازاني، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٩هـ.

١٢٤- شرح المواقف، الجرجاني، اعتناء محمد بدر الدين النعساني، مطبعة السعادة، ط الأولى، ١٣٢٥هـ.
١٢٥- شرح أم البراهين، السنوسي، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط الأخيرة، ١٣٥٨هـ.
١٢٦- شرح جوهرة التوحيد، أحمد الصاوي، تحقيق عبد الفتاح البزم، دار ابن كثير، ط الثالثة، ١٤٢٤هـ.
١٢٧- شرح حدود ابن عرفة، الرصاع، تحقيق محمد أبو الأجفان، دار المغرب الإسلامي، ط الأولى، ١٩٩٧م.
١٢٨- شرح حكمة الإشراق، الشيرازي، تحقيق حسين طبائي، طهران، ١٣٨٠هـ.
١٢٩- شرح صحيح مسلم، النووي، إشراف علي أبو الخير، دار الخير، ط الخامسة، ١٤٢٠هـ.
١٣٠- شرح عيون الحكمة، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، منشورات موسى الصادق، ط الأولى، ١٤١٥هـ.
١٣١- شرح فتح القدير، ابن الهمام، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٣٢- شرح مختصر ابن الحاجب، الإيجي، تصحيح شعبان إسماعيل، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ١٣٦٣هـ.
١٣٣- الشفا، ابن سينا، تحقيق جورج قنواتي وزملائه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٥هـ.
١٣٤- الصحائف الإلهية، السمرقندي، مكتبة الفلاح، الكويت، ط الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٣٥- الصحاح، الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي، مصر.
١٣٦- الصفدية، ابن تيمية، تحقيق أبي عبد الله الجليمي ورفيقه، أضواء السلف، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٣٧- الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ابن القيم، تحقيق علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، ط الثالثة، ١٤١٨هـ.
١٣٨- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، تحقيق محيي الدين علي نجيب، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٢م.
١٣٩- طرق الاستدلال ومقدماته، يعقوب الباحسين، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤٢١هـ.
١٤٠- العالم بين العلم والفلسفة، جاسم العلوي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

١٤١- العدة في أصول الفقه، أبو يعلى، تحقيق أحمد المباركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٠هـ.
١٤٢- العقل والوجود، يوسف كرم، دار المعارف، مصر، ١٩٦٤م
١٤٣- عقيدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد، السنوسي، مطبعة مصطفى الحلبي وأولاده، ط الأولى، ١٣٥٤هـ.
١٤٤- علم المنطق، أحمد السيد رمضان، ط الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٤٥- علوم الحديث، ابن الصلاح، تحقيق نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، ط الثالثة، ١٤١٨هـ.
١٤٦- عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، العيني، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤٧- العناية شرح الهداية، البابرتي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٤٨- عيون الحكمة، ابن سينا، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط الثانية.
١٤٩- فتاوى السبكي، تحقيق حسام الدين، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢هـ.
١٥٠- الفتوحات المكية، ابن عربي، دار صادر، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.
١٥١- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، محمد الزركان، دار الفكر.
١٥٢- الفرق بين الفِرَق، البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، ط الثانية، ١٤١٣هـ.
١٥٣- الفروق، القرافي، ضبط أحمد خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.
١٥٤- فصوص الحكم، ابن عربي، الكليات الأزهرية، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.
١٥٥- الفلسفة الحديثة عرض ونقد، كريم متى، دار الكتاب الجديد، بيروت، لبنان، ط الثانية، ٢٠٠١م
١٥٦- الفلسفة الحديثة، أحمد رمضان، مكتبة الفيصلية، مكة، ط الأولى، ٢٠٠٥م.
١٥٧- الفلسفة الرواقية، عثمان أمين، مكتبة الأنجلو، القاهرة، ١٩٧١م.
١٥٨- فلسفة العصور الوسطى، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط الثالثة، ١٩٧٩م.
١٥٩- الفلسفة المعاصرة في أوربا، بوشنسكي، ترجمة عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، ١٤١٣هـ.
١٦٠- فلسفة المعتزلة، ألبير نصري، دار نشر الثقافة.
١٦١- الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان، يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٧١م.

١٦٢- الفلسفة اليونانية، أميرة حلمي مطر، دار قباء للطباعة، القاهرة، ١٩٩٨م.

١٦٣- الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، هنتر ميد، ترجمة فؤاد زكريا، نهضة مصر، ط الثانية، ٢٠٠٥م.

١٦٤- فلسفة برتراند راسل، محمد مهران، دار المعارف، مصر.

١٦٥- فلسفتنا، محمد باقر الصدر، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط الثانية عشرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٦٦- قصة الحضارة، ول ديورادنت، ترجمة محمد بدران، دار الجيل، بيروت، ١٤١٤هـ.

١٦٧- قصة الفلسفة الحديثة، زكي نجيب وأحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٣٥٥هـ.

١٦٨- قصة الفلسفة اليونانية، زكي نجيب وأحمد أمين، مكتبة النهضة المصرية، ط التاسعة.

١٦٩- قصة الفلسفة، ول ديورادنت، ترجمة فتح الله المشعشع، دار المعارف، بيروت، ط السادسة.

١٧٠- القول الفصل شرح الفقه الأكبر، بهاء الدين زاده، تحقيق رفيق العجم، دار المنتخب العربي، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

١٧١- الكاشف عن المحصول، الأصفهاني، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٧٢- كانت وفلسفته النقدية، محمود فهمي زيدان، دار الوفاء لدنيا النشر، ط الأولى، ٢٠٠٤م.

١٧٣- كبرى اليقينيات الكونية، البوطي، دار الفكر المعاصر، ط الخامسة والعشرون، ١٤٢٦هـ.

١٧٤- الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط الأولى.

١٧٥- كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٣٨٢هـ.

١٧٦- كشف الأسرار عن أصول البزدوي، البخاري، تعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٤١١هـ.

١٧٧- الكشف عن مناهج الأدلة، ابن رشد، إشراف محمد الجابري، مركز الوحدة العربية، ط الثانية، ٢٠٠١م.

١٧٨- الكليات، الكفوي، تحقيق عدنان درويش، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

١٧٩- لسان العرب، ابن منظور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، اعتناء أمين عبد الوهاب،

ط الثالثة ١٤١٩هـ.

١٨٠- لمع الأدلة، الجويني، تحقيق فوقية حسين، عالم الكتب، ط الثانية، ١٤٠٧هـ.

١٨١- لوائح الأنوار السنية، السفاريني، تحقيق عبد الله البصيري، مكتبة الرشد، ط الأولى، ١٤١٥هـ.

١٨٢- ما هي الإبستمولوجيا، محمد وقيدي، دار الحداثة، ط الأولى، ١٩٨٣م.

١٨٣- المباحث المشرقية، الرازي، تحقيق المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط الأولى، ١٤١٠هـ.

١٨٤- المثل الأفلاطونية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت.

١٨٥- مجرد مقالات الأشعري، ابن فورك، تحقيق أحمد السائح، دار الثقافة الدينية، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

١٨٦- مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، جامعة الإمام، ١٤١٨هـ.

١٨٧- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، الرازي، تحقيق حسين آتاي، مكتبة التراث، القاهرة، ط الأولى، ١٤١١هـ.

١٨٨- المحصول في علم الأصول، الرازي، تحقيق طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، ط الثالثة، ١٤١٨هـ.

١٨٩- محك النظر في المنطق، الغزالي، تحقيق رفيق العجم، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط الأولى، ١٩٩٤م.

١٩٠- مدخل إلى الفلسفة، أحمد السيد رمضان، مكتبة الفيصلية، مكة، ط الثانية، ١٤٢٦هـ.

١٩١- المدخل إلى الفلسفة، أزفلد كوليه، ترجمة أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف، ط الثالثة، ١٩٥٥م.

١٩٢- مدخل إلى الفلسفة، إمام عبد الفتاح إمام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.

١٩٣- مدخل جديد إلى الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩

١٩٤- المدرسة السلفية، محمد عبد الستار نصار، مكتبة دار الأنصار، القاهرة، ط الأولى، ١٣٩٩هـ.

١٩٥- مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين، ط الأولى، ١٩٩٦م.

١٩٦- المذاهب اليونانية الفلسفية، دايفد سانتلانا، دار النهضة العربية، بيروت، ط الأولى،

١٩٨١م.

١٩٧ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق علي البجاوي، مكتبة التراث، ط الثالثة.

١٩٨ - المسائل الرئيسة في الفلسفة، آير، ترجمة محمود فهمي زيدان، المجلس الأعلى للثقافة.

١٩٩ - المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، ابن رشيد النيسابوري، تحقيق معن، الإنماء العربي، ط الأولى، ١٩٧٩م.

٢٠٠ - المسامرة شرح المسايرة، كمال الدين محمد، ابن أبي شريف، دار الكتب العلمية، ط الأولى، ١٤٢٣هـ.

٢٠١ - المستصفى من علم الأصول، الغزالي، تحقيق محمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٠٢ - مصارعة الفلاسفة، الشهرستاني، تحقيق سهير مختار، ط الأولى، ١٩٧٦م.

٢٠٣ - مصارعة المصارع، نصير الدين الطوسي، تحقيق فيصل بدير عون، دار الثقافة للنشر والتوزيع.

٢٠٤ - المصباح المنير، الفيومي، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٥ - المطالب العالية في العلم الإلهي، الرازي، تحقيق أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى، ١٤٠٧هـ.

٢٠٦ - المعتبر في الحكمة، أبو البركات البغدادي، دار بيبليون، لبنان، ٢٠٠٥م.

٢٠٧ - المعجز، المهدي العياني، تحقيق إمام حنفي، دار الآفاق العربية، ط الأولى، ١٤٢٤هـ.

٢٠٨ - معجم الفلاسفة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط الثالثة، ٢٠٠٦م.

٢٠٩ - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٣٩٩هـ.

٢١٠ - المعجم الفلسفي، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م.

٢١١ - معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، ١٤١١هـ.

٢١٢ - المعرفة في الإسلام، عبد الله القرني، عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

٢١٣ - المعلم بفوائد مسلم، المازري، تحقيق محمد الشاذلي، دار الغرب الإسلامي، ط الثانية،

١٩٩٢م.

٢١٤- معيار العلم في المنطق، الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط الأولى، ١٤١٠هـ.

٢١٥- المغني في أبواب العدل والتوحيد، القاضي عبد الجبار، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة.

٢١٦- مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، الرازي، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط الرابعة، ١٤٢٢هـ.

٢١٧- المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ضبط محمد خليل، دار المعرفة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٨هـ.

٢١٨- المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق، مصطفى طباطبائي، تعريب عبد الرحيم البلوشي، ابن حزم، ط الأولى، ١٤١٠هـ.

٢١٩- مقاصد الفلاسفة، الغزالي، تحقيق محمود بيجو، مطبعة الصباح، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٢٠- مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤١١هـ.

٢٢١- مقالة في النفس والعقل، مسكويه، مكتبة الثقافة الدينية، ط الأولى، ١٤٢١هـ.

٢٢٢- مقدمة ابن خلدون، تحقيق تركي فرحان، دار إحياء التراث العربي، ط الأولى، ١٤١٩هـ.

٢٢٣- مقدمة في الفلسفة العامة، يحيى هويدي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٤م.

٢٢٤- الملل والنحل، الشهرستاني، تحقيق محمد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٢٥- من النقل إلى الإبداع، حسن حنفي، دار قباء للطباعة، القاهرة، ٢٠٠٠م.

٢٢٦- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، علي سامي النشار، دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ.

٢٢٧- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد الباجي، دار إحياء التراث العربي.

٢٢٨- منطق أرسطو، عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٠م.

٢٢٩- المنطق الرمزي نشأته وتطوره، محمود فهمي زيدان، مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٨٩م.

٢٣٠- المنطق الرياضي، كريم متى، مؤسسة الرسالة، ط الثانية، ١٤٠٣هـ.

٢٣١- المنطق الصوري في المنظور التجريبي، إنصاف حمد، دار السوسن، ط الأولى، ٢٠٠١م.

٢٣٢- المنطق الصوري والرياضي، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط الرابعة، ١٩٧٧م.

٢٣٣- منطق الفارابي، تحقيق رفيق العجم، دار المشرق، بيروت، ط الأولى، ١٩٨٥م.

٢٣٤- المنطق القديم عرض ونقد، محمود مزروعة، المكتب الإسلامي لإحياء التراث، ط الأولى، ١٤٢٥هـ.

٢٣٥- المنطق الوضعي، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط الخامسة، ١٩٧٣م.

٢٣٦- المنطق من أرسطو إلى عصرنا الحاضر، علي سامي النشار، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٠م.

٢٣٧- المنطق نظرية البحث، جون ديوي، ترجمة زكي نجيب، دار المعارف، مصر، ١٩٦٩م.

٢٣٨- المنطق وتاريخه، روبير بلانسي، ترجمة خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط الثانية، ١٤٢٣هـ.

٢٣٩- المنطق وفلسفة العلم، علي عبد المعطي وزميله، دار المعرفة الجامعية، ط الأولى، ١٩٨٨م.

٢٤٠- المنقذ من الضلال، الغزالي، تصحيح محمد محمد جابر، المكتبة الثقافية، بيروت.

٢٤١- منهاج السنة النبوية، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود، ط الأولى، ١٤٠٦هـ.

٢٤٢- المنهج المقترح، حاتم الشريف، دار الهجرة، ط الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٤٣- الموافقات، الشاطبي، تحقيق مشهور آل حسن، دار ابن عفان، ط الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٤٤- المواقف في علم الكلام، الإيجي، عالم الكتب، بيروت.

٢٤٥- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، باريس، ط الأولى ١٩٧٤م.

٢٤٦- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، رئيس التحرير معن زيادة، ط الأولى، ١٩٨٨م.

٢٤٧- الموسوعة الفلسفية، لجنة من علماء السوفييت، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط الثانية، ٢٠٠٦م.

٢٤٨- موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط الأولى ١٩٩٦م

٢٤٩- النجاة في المنطق والإلهيات، ابن سينا، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط الأولى، ١٤١٢هـ.

٢٥٠- نحن والتراث، محمد الجابري، الدار البيضاء، ط السادسة، ١٩٩٣م.

٢٥١- نحو فلسفة علمية، زكي نجيب، مكتبة الأنجلو، ط الأولى، ١٩٥٨م.

٢٥٢- نزهة النظر، شرح نخبة الفكر، ابن حجر، تحقيق نور الدين عتر، ط الثالثة، ١٤٢١هـ.

٢٥٣- نشأة الفلسفة العلمية، هانز ريشنباخ، ترجمة فؤاد زكريا، دار الوفاء لدنيا الطباعة، الإسكندرية، مصر، ط الأولى ٢٠٠٧م.

٢٥٤- النصيحة الولدية، أبو الوليد الباجي، تحقيق إبراهيم باجس عبد المجيد، دار الوطن، ط الأولى، ١٤١٧هـ.

٢٥٥- نظرية العقل، جورج طرابيشي، دار الساقي، بيروت، ط الثانية، ١٩٩٩م.

٢٥٦- نظرية العلم الأرسطية، مصطفى النشار، دار المعارف، مصر، ط الثانية، ١٩٩٥م.

٢٥٧- نظرية العلم عند أرسطو، مصطفى النشار، دار المعارف، مصر، ط الثالثة، ١٩٩٥م.

٢٥٨- نظرية المعرفة والموقف الطبيعي، فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، ط الأولى، ٢٠٠٥م.

٢٥٩- نظرية المعرفة، زكي نجيب، مطابع وزارة الإرشاد القومي، ١٩٥٦م.

٢٦٠- نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، مكتبة نزار الباز، مكة، ط الثانية، ١٤١٨هـ.

٢٦١- نقد الآراء المنطقية، علي آل كاشف الغطاء، منشورات آفرند، ط الأولى، ١٤٢٧هـ.

٢٦٢- نقد النص، علي حرب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط الرابعة، ٢٠٠٥م.

٢٦٣- النكت على ابن الصلاح، ابن حجر، تحقيق ربيع هادي، دار الراية، ط الرابعة، ١٤١٧هـ.

٢٦٤- نهاية الإقدام، الشهرستاني، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة زهران.

٢٦٥- نهاية السول شرح منهاج الأصول، الإسنوي، تحقيق شعبان إسماعيل، دار ابن حزم، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.

٢٦٦- نهاية الوصول في دراية الأصول، صفي الدين الهندي، تحقيق صالح اليوسف وزميله، المكتبة التجارية، مكة، ط الأولى، ١٤١٦هـ.

٢٦٧- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق محمود الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، دار الفكر،

١٣٩٩هـ.
٢٦٨-الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل، تحقيق عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤٢٠هـ.
٢٦٩-الوسيط في المذهب، الغزالي، تحقيق أحمد محمود إبراهيم، دار السلام، ط الأولى، ١٤١٧هـ.
٢٧٠-الولدية في آداب البحث والمناظرة، مع شرح الآمدي، محمد المرعشي، مطبعة مصطفى البابي وأولاده، مصر، ط الأخيرة، ١٣٨٠هـ.

فهرس الموضوعات

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الباب الثاني
الأصول الفلسفية للحد الأرسطي

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة

الموضوع	رقم الصفحة



الحد الأرسطي

أصوله الفلسفية وآثاره العلمية

في هذا الكتاب

دراسة وافية تعرض للحد الذي وضعه الفيلسوف اليوناني أرسطو، كمنهج من مناهج الاستدلال؛ من أجل ضبط التصورات والأحكام على الأشياء، ومعرفة ماهياتها وصفاتها الذاتية.

وقد أدار المؤلف بحثه هذا على ثلاثة محاور رئيسة استطاع من خلالها دراسة هذا الحد الأرسطي دراسة استوعبت جميع جوانب البحث العلمي:

- فعرض لحقيقة الحد الأرسطي.
- والأصول الفلسفية التي بُني عليها هذا الحد.
- كما تناول الآثار العلمية التي ترتبت عليه.

وقد وضع المؤلف دراسته في أطر نظرية ومباحث عملية مكنته من رصد جميع وجهات النظر حول هذا الحد، كما اتسع نطاق البحث فأتاح له عرض الآراء والاعتراضات الواردة على هذا الحد من الفلاسفة والمفكرين سواء كان من المؤيدين أو من المعارضين.

وقد انتهى المؤلف في خاتمة بحثه إلى مجموعة من النتائج والتوصيات الجديرة بالعناية والدراسة، ومن ثم رأينا تعميمها على جمهرة المسلمين رجاء الاستفادة بها في ميادين البحث المختلفة.

الناشر

الميمان للنشر والتوزيع

ردمك: ٩٧٨-٩٩٦٠-٦٨٦-٦١-٥
ISBN 978-9960-686-61-5
32002
9 789960 686615

دار الميمان للنشر والتوزيع
www.arabia-it.com
info@arabia-it.com

يطلب هذا الكتاب من:
المملكة العربية السعودية - الرياض
هاتف: ٧٣٣٦-٤٦٢ ١ (٩٦٦) ٠٠
فاكس: ٢١٦٣-٤٦١ ١ (٩٦٦) ٠٠